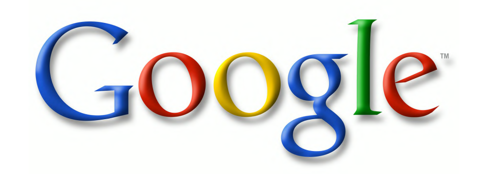
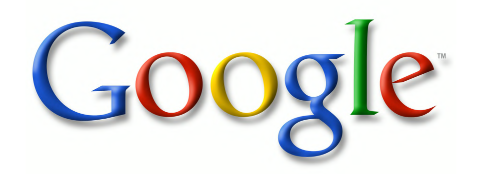
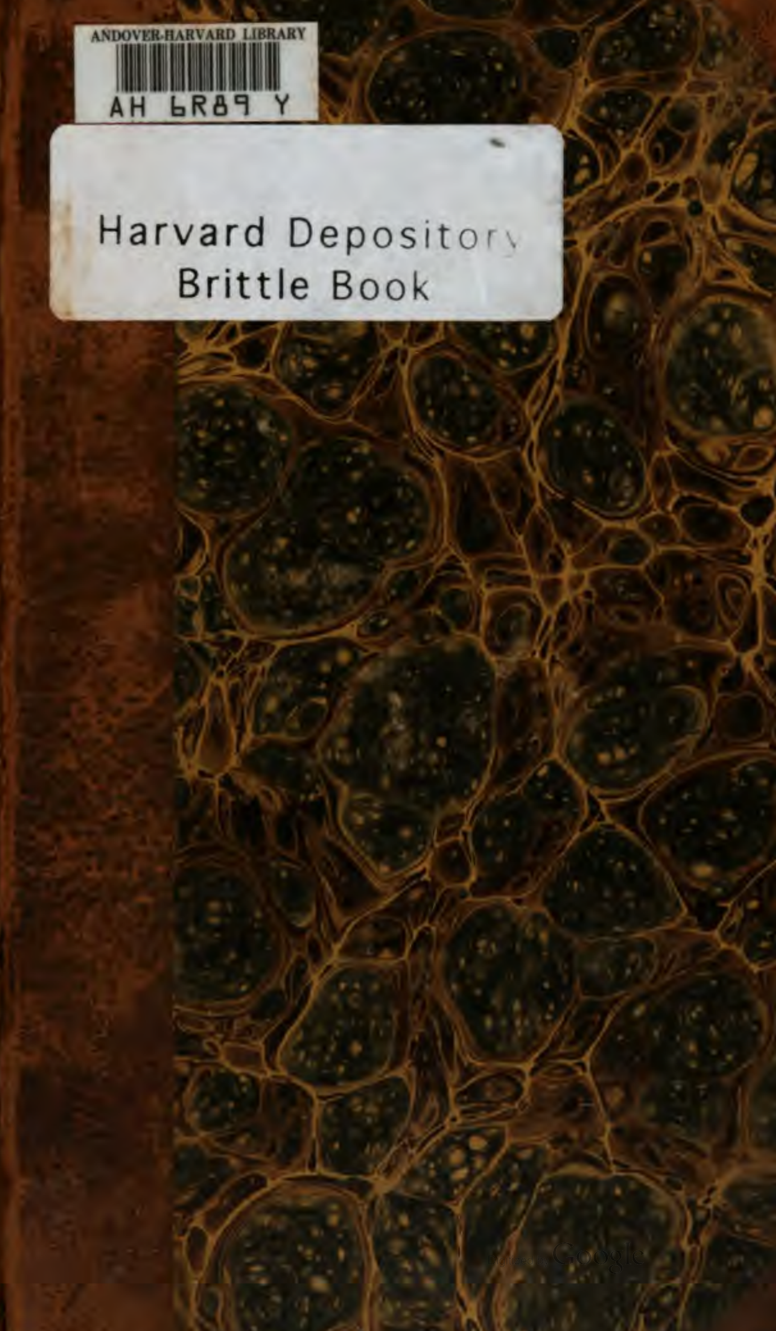





ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6R89 Y
Harvard Depository
Brittle Book


SIGILL : COLL : HARVARD : CANTAB : NOV : ANGL : 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE

D. Johann Andreas Wendel's,
Directors des Herzogl. Gymnasiums in Coburg,

Grundzüge und Kritik der Philosophien Kant's, Fichte's und Schelling's

zur
Erleichterung des Selbststudiums dieser Philosophien
und zur Verbreitung richtiger Ansichten
derselben.

Zweyte umgearbeitete und mit Zusätzen aus und über
Hegel, Klein, Oken, Rixner und Steffens
vermehrte Ausgabe.

1st ed. 1810.

Coburg,
in der Biedermann'schen Hofbuchhandlung
1824.

1887, Oct.

Divinity School.

Vorrede.

Die fortwährende Nachfrage nach meiner Darstellung der Kantischen, Fichteschen und Schellingschen Philosophie machte diese neue Ausgabe derselben nothwendig, und ich wünsche ihr dieselbe gütige Aufnahme, welche der ersten zu Theil wurde. Die Vermehrung, welche der Titel anzeigt, liegt nicht in der Bogenzahl, sondern bloß in dem Inhalt, denn indem ich manches ehemalige minder Wichtige wegließ, und besonders die Darstellung der Naturphilosophie da zusammenzog, wo sie zu breit war, und abkürzte, wo sie Wiederholungen enthielt, gewann ich Raum genug, um die genannten neuen Artikel ohne Vermehrung des äussern Umfangs einzuschalten: selbst bey Kant und Fichte sind neue Zusätze hinzugekommen, wie man finden wird. Ueberdem ist der Druck dieser Ausgabe compendiöser. Ich hoffe, man wird mit meiner Auswahl neuer Artikel zufrieden seyn, und das nicht übel deuten, was ich gegen die Naturphilosophie hier vortrug, denn ich folgte meiner Ueberzeugung und meinem Gefühl für Wahrheit, und hatte nicht den mindesten Grund zu Persönlichkeiten: ähnliche Aeusserungen enthält ja schon meine skeptische

Logik. Niemand ist auch geneigter als ich, die hervorragende Genialität des Herrn von Schelling anzuerkennen *), und die Talente seiner Anhänger achtungsvoll zu würdigen. Denn insofern sie zuerst versuchten, alle einzelnen Wissenschaften in einer einzigen Grundansicht zu sammeln, nehmen sie unter den jetzigen Dogmatikern gewiß nicht den letzten Platz ein. Von gar vielen andern Dogmatikern jetziger Zeit muß man leider sagen, daß sie bey Weitem nicht so viel Vorkenntnisse, Umsicht und Tiefe zum Philosophiren mitbringen als der größte Theil der Naturphilosophen: die Seichtigkeit ist hier und da gar zu groß! Ueberhaupt sieht es jetzt mit der wissenschaftlichen Cultur in Deutschland sonderbar aus, denn während ein großer Theil unserer Gelehrten und Geschäftsmänner alle Philosophie verachtet, und mit blinder Empirie und fragmentarischer Notizengelehrsamkeit durchzukommen vermeynt, in der Philologie Pedanterey liebt, und aller genialen Ansicht der Wissenschaften und allgemeinen wissenschaftlichen Bildung abhold ist, treiben die eigentlichen Philosophen mitunter theils ein vermessenes, theils ein seichtes Spiel mit ihrer Wissenschaft. —

*) Während des Drucks erwähnten bairische und auswärtige Blätter des Herrn Schelling mit dem Prädikate von, und so wurde es nöthig, dieses hier ebenfalls aufzunehmen.

Nach Kräften immer bemüht, klare Ansichten meines Standpunktes zu gewinnen, mußte ich auch in der Philologie, in welcher ich ebenfalls als Lehrer wirke, Manches anders betrachten lernen, als insgemein der Fall ist, und da jetzt so viele Philosophen der Philologie eigene Richtungen zu geben beschäftigt sind, so fühlte ich mich um so mehr berufen, öffentlich mit meinen neuen Ansichten hervorzutreten. So entstanden denn meine Vorlesungen über die Horazischen Oden, Coburg 1822 bey Meusel, in welchen ich versuchte das praktisch zu bewähren, was mich eine lange Reihe von Jahren von Aesthetik und Alterthum zu denken gelehrt hatte. Gerade aber dieser ästhetische Gehalt wurde nicht sehr beachtet, man tadelte vielmehr, daß ich in dem Sprachcommentar nicht alles das copirte, was schon tausendmal gesagt worden ist, und in andern guten Commentaren und antiquarischen Wörterbüchern zum Ueberfluß stehet, und ließ sich besonders von Heidelberg aus sehr unfreundlich gegen diese Arbeit vernehmen. Indessen ist es auch wahr, daß ich mit dem Thun und Treiben eines großen Theils unserer Philologen, so wie mit den neueren philosophischen Bearbeitungen der Philologie in Heidelberg, unzufrieden bin, und Tadel von dieser Seite her zu ertragen weiß. Uebrigens halten leidenschaftliche Recensionen nichts auf, denn troß mancher Herabsetzuugen in kritischen Blättern haben sich gegenwärtige Grundzüge doch Freunde genug in Deutschland zu erwerben ge-

wußt, und manche Literaturzeitungen mögen immerhin fortfahren, auf meine philosophischen Schriften sogleich Jagd zu machen, als sie erscheinen, um das Vergnügen des Tadelns zu genießen, dagegen andere Arbeiten von mir z. B. mein Lehrbuch des deutschen Styls, meine Kritik des Nibelungenliedes, meine Vorlesungen über Horaz ganz unerwähnt lassen, ihr Tadel wird mich nicht erschüttern! — So bin ich denn der Hoffnung, daß das, was wahr in meinen Schriften ist, trotz aller Gegenwirkungen seinen Eingang finden wird, und nehme mir die Freyheit, meinen philosophischen Lesern auch meine Vorlesungen über Horaz zu empfehlen. Denn sie werden gewiß mit mir der Ueberzeugung seyn, daß man zum Studium der Alten auch Verstand mitbringen müsse, wenn man sich nicht zur blinden Sprachmaschine herabwürdigen will, und von mir die gute Meynung hegen, daß ich manches Neue für verständige Betrachtung des Horaz werde gesagt haben. Uebrigens ist es etwas Altes, daß es in Sachen des Geschmacks keine alleinseligmachende Kirche gibt. Und so wird denn der zweyte Theil dieser Vorlesungen nächstens ganz in der Form des ersten erscheinen.

Coburg, den 18. May 1824.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

Man mag von Philosophie einen Begriff haben, wie man will, so wird man dennoch ohne Kenntniß der Kantischen Philosophie, und der aus ihr hervorgegangenen Fichteschen und Schellingschen Schulen, nicht wohl mit den neueren deutschen Philosophen fortgehen können, indem nicht nur das Materielle sondern auch die ganze Terminologie der Philosophie neuerer Zeit auf jene Vorarbeiten mit gegründet ist. Es kann auch nicht wohl geleugnet werden, daß mit Kant eine neue Epoche in der Philosophie überhaupt begonnen habe, und mag man nun glauben, daß die Vollendung der Wissenschaft schon erreicht sey, oder daß noch gar Vieles zu erörtern übrig

bleibe: immer wird man nicht ohne Kenntniß der Kantischen, Fichteschen und Schellingschen Lehren sich hierüber näher verständigen und aussprechen können. Diese Lehren so deutlich vorzutragen, daß sie jeder Freund der Wissenschaft leicht fassen kann, sie dann auch in Rücksicht ihres wissenschaftlichen Werthes etwas zu beleuchten, wird der Zweck gegenwärtiger Schrift seyn.

Kantische Philosophie.

I. Grundzüge derselben.

Kant war derjenige, welcher veranlaßt durch Hume eine neue Untersuchung mit dem Denkvermögen vornahm und in der Critik der reinen Vernunft (Leipzig bey Hartknoch in mehreren Auflagen) zeigte, daß die sogenannte Metaphysik eine unhaltbare Wissenschaft sey, indem sie dasjenige nicht sondere, was der Sinnlichkeit und dem Verstande bey unsern Vorstellungen, jedem besonders, angehöre. Er fand nemlich, daß eine Menge Begriffe, die wir aus der Betrachtung der Welt erhalten zu haben glauben, bloß in uns selbst lägen, und sich aus unserm Geiste ganz unabhängig ablösten.

Also Zeit und Raum; Allheit, Mehrheit und Einheit; Realität, Verneinung und Beschränkung; Wesentliches und Zufälliges, Ursache und Wirkung, und Wechselwirkung; Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit sind nach Kant bloße Verstandsobjekte. Was Zeit und Raum sey, haben wir nicht erst aus der Betrachtung der Welt

gelernt, die Wirklichkeit haben wir nie ausser uns gesehen, dem Spiel von Ursachen und Wirkungen haben wir nie zugeschaut, wir haben nie eine Einheit oder Allheit erblickt, wir haben nie etwas Wesentliches noch etwas Zufälliges in der Welt angetroffen: in allen diesen Stücken haben wir uns getäuscht, haben unsere eigenen Begriffe davon in die Natur gelegt, und uns fälschlich eingebildet, sie durch die Bekanntwerdung mit ihr erhalten zu haben!

Diese paradoxen Behauptungen wollen Gebildeten sowohl als Ungebildeten nicht einleuchten; so bündig sie auch ihr Urheber erwiesen zu haben glaubt, so eifrig zieht man gegen sie zu Felde, nennt sie Unsinn, und beneidet die kleine Schaar der Gläubigen nicht, welche auf sie schwört. In der That liegt auch in der unbefangenen Menschennatur etwas, daß sich gegen diese Sophisterey empört, wenn sie auch gleich nicht mit scharfsinnigen Gründen dagegen zu streiten weiß. Was? es giebt ausser mir keinen Raum und keine Zeit, die Welt dehnt sich nicht im Raum wirklich aus, ihre Erscheinungen folgen sich nicht wirklich in der Zeit auf einander? ich habe nie etwas Wirkliches gesehen, nichts Wesentliches, nicht einmal eine Ursache?

Da tritt der ernste Meister hin, und erklärt uns (in der Kritik der reinen Vernunft), daß dem also sey, wie er gesagt habe; er spricht von ana-

lytischen und synthetischen Urtheilen, von der transscendentalen Aesthetik, von der transscendentalen Logik und ihren Kategorien, von der Analytik der Grundsätze, von den Axiomen der Anschauung, von den Anticipationen der Wahrnehmung, und von den Analogien der Erfahrung, von Phänomenen und Noumenen, vom transscendentalen Schein, von Ideen, Paralogismen, Antinomien, cosmologischer Dialektik, Causalität durch Freyheit, von der Disciplin, dem Canon und der Architektonik der reinen Vernunft, u. s. w., daß der beängstigte Hörer in ein tiefes Staunen fällt, die Widerstrebung seines schlichten Gefühls beschwichtigt, und ehrfurchtsvoll glaubt, der scholastische Meister könne vielleicht die Geheimnisse der Geister besser erforscht haben. Der Hörer ist jetzt willig genug, die Gründe anzunehmen und sich umständlicher aus einander setzen zu lassen, wie man denn zu dieser neuen Weisheit gelange.

Was Zeit und Raum betrifft, hebt der kritische Meister an, so sind beyde Begriffe nicht aus der Beschauung der Welt gebildet worden. Denn um fürs erste bey dem Raum stehen zu bleiben, so denken wir ihn ja als unendlich, da wir ihn doch immer nur unter einem endlichen Bilde, innerhalb eines gewissen beschränkten Bezirks gesehen haben. Er ist also kein aus der Erfahrung abstrahirter Begriff, indem ja auch

alle einzelnen oder konkreten Räume den allgemeinen oder abstrakten Raum voraussetzen. Wir können ferner alle Dinge wegdenken, die wir sehen, nur nicht den Raum, worinn sie sich befinden, also ist er nicht identisch mit den Dingen, nicht durch sie sein Begriff entstanden. Die Geometrie ferner ist die Wissenschaft der Gesetze des Raums und von unumstößlicher Gewißheit: sie würde letzteres nicht seyn, wenn der Begriff des Raums ein aus der Erfahrung entstandener Begriff wäre, denn alle Wissenschaft von Gegenständen der Erfahrung ist schwankend und ungewiß. Da nun alle nothwendige Erkenntniß nur ein Eigenthum der Vernunft ist, oder da Nothwendigkeit und Allgemeinheit sichere Kennzeichen einer Erkenntniß a priori (einer nicht aus der Erfahrung geschöpften) sind, so muß also auch der Raum, insofern die Geometrie unumstößlich ist, bloß ein Eigenthum des menschlichen Geistes, folglich auch nicht aus der Erfahrung demselben zugekommen seyn. Lasset von einem Erfahrungsbegriffe eines Körpers alles, was daran empirisch ist, nach und nach weg: die Farbe, die Härte oder Weiche, die Schwere, die Undurchdringlichkeit, so bleibt doch der Raum übrig, den er (welcher nun ganz verschwunden ist) einnahm, und den könnt ihr nicht weglassen. So gewiß ihr also denkt, so gewiß existirt der Raum, aber er ist auch dafür nur ein bloßer Verstandesbegriff.

Dieselbe Bewandniß hat es mit der Zeit. Ihr könnt alle Erscheinungen aus der Zeit hinwegnehmen, aber sie selbst nicht aufheben. Selbst das Zugleichseyn oder Aufeinanderfolgen der Erscheinungen könnte nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge. Aber sie ist auch kein aus dem Begriffe von verschiedenen einzelnen Zeiten entstandener allgemeiner Begriff, denn was ihr verschiedene Zeiten nennt, sind nur Theile eben derselben Zeit. Es giebt ferner eine Menge apodiktischer oder unumstößlicher Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit, (z. B. die der allgemeinen Bewegungslehre) auch wird die Zeit selbst als unendlich gedacht: nun sehen wir aber nichts Unumstößliches oder Apodiktisches in der Welt, so wenig als etwas Unendliches, also muß auch der Begriff von Zeit bloß durch uns selbst gegeben, nicht aus der Erfahrung abstrahirt seyn. Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestünde oder den Dingen als objective Bestimmung übrig bliebe, wenn man von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirte. Denn im ersten Falle würde sie etwas seyn, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wäre, was aber das zweyte betrift, so könnte sie als eine den Dingen selbst anhangende Bestimmung oder Ordnung nicht vor den Gegenständen als ihre Bedingung vorhergehen und a priori durch synthetische

Sätze erkannt oder angeschaut werden. Synthetische Sätze sind solche, in denen das Prädikat in einem Satze wirklich über das Subjekt hinausgeht. Mathemathische Urtheile sind insgemein synthetisch, auch die Physik enthält synthetische Urtheile a priori in sich, und die Philosophie soll ebenfalls aus solchen Sätzen bestehen.)

Dieses und noch Mehreres weiß der scholastische Meister von Raum und Zeit zu sagen, indem er darüber einen eigenen Abschnitt in seiner Kritik abgehandelt hat, den er transscendentale Aesthetik, und daher Raum und Zeit auch transscendentale Objekte nennt. Also transscendental heißt das, was nicht in der Erfahrung, sondern in den Denkgesetzen des menschlichen Geistes seinen Grund hat. Deswegen ist auch Raum und Zeit eine Form sinnlicher Anschauung, d. h. subjektive Bedingung, unter der die Welt als etwas Ausgedehntes und in nach einander erfolgenden Erscheinungen Subsistirendes gedacht wird. Nimmt man den endlichen Geist oder den Menschen hinweg, so giebt es auch keinen Raum und keine Zeit mehr.

Diese Behauptung frappirt abermals den unphilosophischen Kopf, weil nun die Welt dadurch überhaupt vom Menschen abhängig gemacht wird. Dagegen verwahrt sich Kant, und sagt, die Welt ist noch ein Ding an sich, oder ein Inbegriff mehrer Dinge an sich, und nur ihrer Erscheinung nach

von uns abhängig. Als Ding an sich besteht sie natürlich fort, auch wenn keine Menschen als existirend gedacht werden. Aber, fragt nun der Schüler, was ist denn das Ding an sich? Kann es ohne einen Raum noch Dinge geben? Wird nicht die ganze Welt durch diese Theorie zu einem Traumbild gemacht? Läßt sich nicht etwa zeigen, daß Raum und Zeit mit eben derselben Nothwendigkeit außer uns existiren, als sie in uns liegen? Ist es wahr, daß alles Nothwendige, Unendliche und Allgemeine bloß in uns liegt, liegt es nicht eben so kräftig in der Welt außer uns?

Der Meister beantwortet diese wichtigen Fragen nicht, sondern geht in seiner Kühnheit noch weiter. In einem eigenen Abschnitte, den er transscendentale Logik nennt, behauptet er, daß Allheit, Mehrheit, Einheit, Realität, Verneinung, Beschränkung, Wesenheit, Zufälliges, Ursache, Wirkung, Wechselwirkung, Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit bloße Verstandesobjekte seyen, die außer dem menschlichen Geiste keine Realität hätten. Er bringt sie in Gattungen nach Quantität, Qualität, Relation und Modalität, nennt sie Kategorien, weil Aristoteles einst eine ähnliche Klassifikation entworfen hatte, und stellt S. 106 der Kritik folgende Tafel derselben auf.

1.

Der Quantität.

Einheit.
Vielheit.
Allheit.

2.

Der Qualität.

Realität.
Negation.
Limitation.

3.

Der Relation.

Der Inhärenz u. Subsistenz.
(substantia et accidens)
Der Causalität u. Dependenz.
(Ursache und Wirkung.)
Der Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden u. Leidenden.)

4.

Der Modalität.

Möglichkeit — Unmöglichkeit.
Daseyn — Nichtseyn.
Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Von diesen sonderbaren Objekten behauptet er nun auch, daß sie der Natur Gesetze vorschrieben, d. h. daß die Natur nicht anders, als ihnen gemäß gedacht werden könne, ob sie gleich selbst nicht aus ihr geschöpft sind.

Warum sind nun diese Begriffe oder Kategorien nicht aus der Betrachtung der Natur entstanden?

Was zuvörderst die Begriffe von Allheit, Mehrheit und Einheit betrifft, so können diese nicht aus der Erfahrung oder Betrachtung der Natur hergeleitet werden, weil wir nie wissen, ob objektiv oder außer uns eine Allheit statt findet, weil der Begriff von Mehrheit an und für sich unbestimmbar ist, und weil die Objekte außer uns ins Unendliche theilbar sind, also durch die Erfahrung selbst keine Einheit gezeigt wird. Jene Kategorien müssen also durchaus ihre Wurzel in dem reinen Verstand haben. Eben so die Kategorien der Realität, Negation und Limitation. Realität ist das nothwendige Substrat aller Prädikate, objektiv (oder an und für sich) unerkennbar und der Begriff derselben beruht nur auf der Idee unserer eigenen Existenz. Die Negation und Limitation können ihrer Natur nach bloß subjektive Begriffe seyn, weil beyde in der Erfahrung gar nicht gegeben werden mögen. Die Kategorien der Relation lassen sich, insofern man die der Substanz und Accidenz nimmt, weder einzeln in der Erfahrung nachweisen, noch ist ihre nothwendige Verknüpfung aus derselben zu erklären. Die der Causalität, Dependenz und Wechselwirkung sind unendliche Größen, also auch nicht aus der Erfahrung geschöpft, so wie sie nicht weggedacht werden können, ohne alle Ordnung und Verbindung der Erscheinungen aufzuheben. Was endlich die Kategorien der Modalität, nemlich Möglichkeit und

Nothwendigkeit betrifft, so zeigt die Erfahrung kein Mögliches, also auch kein Ding an sich, kein Wirkliches, ferner auch keine Unmöglichkeit des Gegentheils, folglich kein Nothwendiges.

Kant behauptete ferner: Alles, was ein Gegenstand möglicher Erfahrung seyn soll, muß nicht nur im Raume und in der Zeit seyn, sondern ihm muß auch von jeder Klasse der reinen Verstandesbegriffe einer nothwendig zukommen. Dieses wird durch die Zeit vermittelt, welche sowohl mit der Anschauung als mit dem Begriff eine Gleichartigkeit hat, (denn sie ist Anschauung a priori), und also ein brauchbares Schema der Begriffe (so ist Kants Ausdruck) abgibt. Vermittelst dieses Schema's der reinen Begriffe lassen sich nun alle synthetischen Grundsätze a priori genau bestimmen, und sind folgende:

1) Grundsatz der Quantität (oder Princip der Axiomen der Anschauung): alle Erscheinungen sind als Anschauungen extensive Größen.

2) Grundsatz der Qualität (Princip der Anticipationen der Wahrnehmung): in allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad. (Jede Realität kann durch unendliche Zwischengrade immer kleiner werden, bis sie = 0 wird)

3) Grundsätze der Relation (Analogien der Erfahrung):

a) in allen Erscheinungen ist etwas Beharrliches, d. i. die Substanz, und etwas Wandelbares, oder Accidenzen.

b) alles, was geschieht, hat eine Ursache.

c) alle Substanzen, so fern sie zugleich sind, stehen in einer Wechselwirkung.

4) Grundsätze der Modalität (Postulate):

a) was mit der Form der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinstimmt, ist möglich (real, nicht bloß logisch).

b) was mit der Materie der Erfahrung, d. i. mit der Empfindung zusammenhängt, ist wirklich.

c) was mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt, ist (existirt) nothwendig. (Siehe S. 197 u. ff. der Critik).

Die Functionen des Bewußtseyns gibt er S. 376 derselben Schrift an, wie folgt: Die Gattung ist Vorstellung überhaupt (repraesentatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewußtseyn (perceptio). Eine Perception, die sich lediglich auf das Subject, als die Modification seines Zustandes bezieht, ist Empfindung (sensatio), eine objective Perception ist Erkenntniß (cognitio). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand, und

ist einzeln; dieser mittelbar, vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein seyn kann. Der Begriff ist entweder ein empirischer oder reiner Begriff, und der reine Begriff, so fern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit) heißt notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee oder der Vernunftbegriff."

Als Folgerungen seiner Ansichten stellt er diese Behauptungen auf: „Alle Erscheinungen sind in das Unendliche theilbar, weil es Raum und Zeit, die Formen der Anschauung, ebenfalls sind. Man kann aus der subjektiven Anschauung nie beweisen, daß ein Nichts existire, sondern der Erfahrung gemäß muß man ein unendliches Reale annehmen. In diesem Grundsatze, wenn er objektiv verstanden wird, liegt die Wurzel des Pantheismus. Aus Nichts wird Nichts, und Etwas kann nie Nichts werden. Wird dieser Satz objektiv verstanden, so ist die Schöpfung aus Nichts und überhaupt die Schöpfung unmöglich. Es gibt keine blinde Nothwendigkeit oder Schicksal und keinen blinden Zufall, denn alles in der Natur ist durch Gesetze des Verstandes oder der Freyheit bestimmt. Da keine intellektuelle Anschauung möglich ist, so giebt es auch keine reale Verstandeswelt im Gegensatze mit der Sinnenwelt; die platonische Verstandeswelt der Ideen beruht zu-

legt auf der sinnlichen Anschauung, denn die Ideen des Plato sind Abstrakte von der Sinnenwelt, die an sich selbst bloß logische aber keine reale Bedeutung haben. Die Leibnitzische Monadologie ist auch ein fehlerhaftes System. Denn das principium identitatis indiscernibilium gilt nur von Erscheinungen, nicht von reinen Verstandesobjekten, also können auch die Monaden, die reine Verstandesobjekte seyn sollen, nicht unterschieden werden; der Satz: Realitäten können sich nicht aufheben, gilt nur von reinen Verstandesobjekten, nicht von Erscheinungen, also kann das Uebel nicht bloße Negation der Realität seyn; der Satz: die Monaden haben nur innere Bestimmung, gilt von ihnen als reinen Verstanstandesobjekten, die bekanntlich aber nur leere Begriffe sind, und daher steht die Monadologie mit der Erfahrung im Widerstreit; der Satz: die Materie geht vor der Form her, oder die Monaden werden objektiv vom Verstande erkannt, hebt entweder die Realität der Monaden auf, oder macht sie zu Erscheinungen, was sie doch nicht seyn sollen. Alle unsere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bey der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. Kann man aber die Vernunft isoliren, und ist sie alsdann noch ein eige-

ner Quell von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf Gegenstände bezieht, oder ist sie ein bloß subalternes Vermögen, gegebenen Erkenntnissen eine gewisse Form zu geben? Die reine Vernunft, die uns anfangs nichts Geringeres als Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen der Erfahrung zu versprechen schien, enthält nichts als regulative Prinzipien, die zwar größere Einheit gebieten, als der empirische Verstandesgebrauch erreichen kann, aber wenn man sie mißversteht, und sie für constitutive Prinzipien transscendenter Erkenntnisse hält, ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen. Mit den Anschauungen, Begriffen und Ideen (den Elementen menschlicher Erkenntniß) kommt man nie über das Feld möglicher Erfahrung hinaus. Denn durch Ideen ist die Vernunft gar keiner synthetischen Urtheile, die objektive Gültigkeit hätten, fähig; durch Verstandesbegriffe aber errichtet sie zwar sichere Grundsätze, aber nicht direkt aus Begriffen, sondern immer nur indirekt durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung. Es gibt keine eigentliche Polemik im Felde der reinen Vernunft. Beyde kämpfende Theile sind Luftfechter, die sich mit ihren Schatten herumbalgen, denn sie gehen über die Natur

hinaus,

hinaus, wo für ihre dogmatischen Griffe nichts vorhanden ist, was sich fassen und halten ließe. So lassen sich z. B. folgende Widersprüche (Antinomien) auf diesem Felde mit gleich starken Gründen beweisen. 1, a. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raum nach in Grenzen eingeschlossen. b. Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit als des Raums, unendlich. 2) a. Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist. b. Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben. 3) a. Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freyheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig. b. Es ist keine Freyheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur. 4) a. Zur Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Theil oder ihre Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen ist. b) Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt noch ausser der Welt, als ihre Ursache. —— Wenn ich höre, daß ein nicht gemeiner Kopf die

Freyheit des menschlichen Willens, die Hoffnung eines künftigen Lebens, und das Daseyn Gottes wegdemonstrirt haben solle, so bin ich begierig (eigene Worte Kants S. 781 der fünften Auflage der Kritik der V.) das Buch zu lesen, denn ich erwarte von seinem Talent, daß er meine Einsichten weiter bringen werde. Das weiß ich schon zum Voraus völlig gewiß, daß er nichts von allem diesem wird geleistet haben, nicht darum, weil ich etwa schon im Besitze unbezwinglicher Beweise dieser wichtigen Sätze zu seyn glaubte, sondern weil mich transscendentale Kritik, die mir den ganzen Vorrath unserer reinen Vernunft aufdeckte, völlig überzeugt hat, daß, so wie sie zu bejahenden Behauptungen in diesem Felde ganz unzulänglich ist, so wenig und noch weniger werde sie wissen, um über diese Fragen etwas verneinend behaupten zu können."

Nachdem nemlich Kant durch seine Kategorien dem Verstande die Macht eingeräumt hatte, eine Menge wichtiger Begriffe durch sich selbst zu bilden und nach ihnen die Welt zu hofmeistern, schneidet er doch alle Anwendung dieser Begriffe auf die Lehre von Gott, von Unsterblichkeit und Freyheit des Willens ab. Er macht Gott, moralische Freyheit und Unsterblichkeit zu bloßen Ideen, über deren Wirklichkeit sich durchaus nicht nach der Tafel der Kategorien philosophiren lasse. Diese Ideen sind nichts Anderes als regulative

Prinzipien des Denkens, denen man kein wirkliches Substrat nachweisen kann. Die menschliche Erkenntniß fängt mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen, und endigt mit Ideen. Ob sie zwar in Ansehung aller dieser dreyen Elemente Erkenntnißquellen a priori hat, die beym ersten Anblicke die Grenzen aller Erfahrung zu verschmähen scheinen, so überzeugt doch eine vollendete Kritik, daß alle Vernunft im speculativen Gebrauche mit diesen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen, also nichts Gewisses von Gott, moralischer Freyheit, und Unsterblichkeit erforschen könne.

So mag es z. B. wohl erlaubt seyn, das Daseyn eines Wesens von der höchsten Zulänglichkeit als Ursache zu allen möglichen Wirkungen anzunehmen, um der Vernunft die Einheit der Erklärungsgründe, welche sie sucht, zu erleichtern. Allein, sich so viel herausnehmen, daß man sogar sage, ein solches Wesen existirt nothwendig, ist nicht mehr die bescheidene Aeusserung einer erlaubten Hypothese, sondern die dreiste Anmaßung einer apodiktischen Gewißheit; denn was man als schlechthin nothwendig zu erkennen vorgiebt, davon muß auch die Erkenntniß absolute Nothwendigkeit bey sich führen. Aber diese unbedingte Nothwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die mensch-

liche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindelichten Eindruck nicht auf das Gemüth; denn sie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, ausser mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hinderniß verschwinden zu lassen.

Während aber die theoretische Vernunft über Gott, moralische Freyheit und Unsterblichkeit gar nichts Bestimmtes zu sagen weiß, werden sie von der praktischen Vernunft in vollem Glanze aufgestellt. Denn es ist nothwendig, daß unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde; es ist aber zugleich unmöglich, daß dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine bloße Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche dem Verhalten nach demselben einen unsern höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang, es sey in diesem oder in einem andern Leben, bestimmt. Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt

nicht sichtbare aber gehoffte Welt, sind die herrlichsten Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beyfalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und nothwendig ist, erfüllen. Glückseligkeit in dem ganzen Ebenmaße mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen macht allein das höchste Gut einer Welt aus, darinn wir uns nach den Vorschriften der praktischen Vernunft durchaus versetzen müssen. Es muß also etwas vorhanden seyn, das als oberste Ursache diese allgemeine, obgleich in der Sinnenwelt uns sehr verborgene Ordnung der Dinge gründet, erhält, und vollführt. Diese Moraltheologie hat nun den Vorzug vor der speculativen Theologie, daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen allervollkommensten und vernünftigen Urwesens führet, worauf uns speculative Theologie nicht einmal aus objektiven Gründen hinweist, geschweige denn uns davon überzeugen kann. Denn wenn wir aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit, als einem nothwendigen Weltgesetze, die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effekt, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, so muß es ein einiger oberster Wille seyn, der alle diese Gesetze in sich befaßt. Denn wie wollten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden? Dieser Wille muß

allgewaltig seyn, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sey; allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und deren moralischen Werth erkenne; allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfnisse, welches das höchste Weltbeste erfordert, nahe sey; ewig, damit in keiner Zeit diese Uebereinstimmung der Natur und Freyheit ermangele u. s. w.

Also mit der Existenz Gottes ist zugleich unsere moralische Freyheit gesetzt. Wir werden, so weit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als Gebote Gottes ansehen, weil wir dazu innerlich verbunden sind. Wir werden nur in so fern glauben, dem göttlichen Willen gemäß zu seyn, als wir das Sittengesetz, welches uns die Vernunft aus der Natur der Handlungen selbst lehrt, heilig halten, ihm dadurch allein zu dienen glauben, daß wir das Weltbeste an uns und an andern befördern. Denn wir] sollen nur das thun, wodurch wir würdig werden, glücklich seyn. So wird also durch das Ideal des höchsten Gutes Gott, Freyheit des Willens, und Unsterblichkeit gesetzt. Denn das höchste Gut ist nicht immer in diesem Leben zu erreichen: es muß also noch ein Leben geben, wo diese Erreichung wirklich wird, d. h. wir müssen vermöge unserer sittlichen Natur unsterblich seyn. Auch müßte nach der Analogie mit der Natur lebender Wesen in dieser

Welt, an welchen die Vernunft es nothwendig zum Grundsatze annehmen muß, daß kein Organ, kein Vermögen, kein Antrieb, also nichts Entbehrliches oder für den Gebrauch Unproportionirtes mithin Unzweckmäßiges anzutreffen, sondern als seiner Bestimmung im Leben genau angemessen sey, zu urtheilen, der Mensch, der doch allein den letzten Endzweck von allem diesem in sich enthalten kann, das einzige Geschöpf seyn, welches davon ausgenommen wäre. Denn seine Naturanlagen, nicht bloß den Talenten und Antrieben nach, davon Gebrauch zu machen, sondern vornemlich das moralische Gesetz in ihm, gehen so weit über allen Nutzen und Vortheil, den er in diesem Leben daraus ziehen könnte, daß letztere sogar das bloße Bewußtseyn der Rechtschaffenheit der Gesinnung, bey Ermangelung aller Vortheile, selbst sogar des Schattenwerks von Nachruhm, über alles hochschätzen lehrt, und sich innerlich dazu berufen fühlt, sich durch sein Verhalten in dieser Welt, mit Verzichtthuung auf viele Vortheile, zum Bürger einer besseren, die er in der Idee hat, tauglich zu machen. Dieser mächtige, niemals zu widerlegende Beweisgrund, begleitet durch eine sich unaufhörlich vermehrende Erkenntniß der Zweckmäßigkeit in allem, was wir vor uns sehen, und durch eine Aussicht in die Unermeßlichkeit der Schöpfung, mithin auch durch das Bewußtseyn einer Unbegrenztheit in der möglichen Erweiterung unserer Kenntnisse, sammt einem dieser angemessenen Triebe, bleibt

immer noch übrig, wenn wir es gleich aufgeben müssen, die nothwendige Fortdauer unserer Existenz aus der bloß theoretischen Erkenntniß unserer selbst einzusehen.

Die ganze Zurüstung der Vernunft in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennt, ist in der That auch nur auf diese drey Probleme (Gott, moralische Freyheit, und Unsterblichkeit) gerichtet. Diese selber aber haben wiederum ihre entferntere Absicht, nemlich, was zu thun sey, wenn der Wille frey, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist. Da dieses nun unser Verhalten in Beziehung auf den höchsten Zweck (Ideal des höchsten Guts) betrifft, so ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bey der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur auf das Moralische gestellt. So ist also überhaupt die menschliche Neugierde, in so fern sie sich als Philosophie äussert, an das Gewissen gewiesen; die Vernunft ist in speculativer Hinsicht durchaus ohne feste Ueberzeugung; und was Wahrheit ist, läßt sich durchaus nur aus der moralischen Anlage der Menschheit erschließen. —

Wir haben so getreu, als möglich, die Kantische Philosophie in ihren Hauptzügen dargestellt. Wer auch von seiner Naturlehre und seinen übrigen Behauptungen unterrichtet seyn will, den verweisen wir auf seine Kritik der prakt. Vernunft 1785, seine Anfangsgründe der Naturwissenschaft 1786, s. Kritik der Urtheilskraft 1787. 1790. seine Sitten- und Rechtslehre 1797 u. s. w.

II. Kritik der Kantischen Philosophie.

Man kann Kants Werke nicht wohl ohne Lächeln lesen. Hat wohl der Mann wirklich nicht höher steigen können? Es ist unbegreiflich wie er so manches Neue erblickt und doch das, was ganz nahe daneben liegt, wie blind übersieht. Er macht bekanntlich einen großen Unterschied zwichen analytischen und synthetischen Urtheilen, aber nicht alles ist synthetisch, was er dafür hält. So ist z. B. der Satz 7 + 5 = 12 analytisch nicht synthetisch, wie Kant sagt, denn sobald ich einzelne Zahlen wie 5 und 7 setze, setze ich auch eine unendliche Reihe des Fortgangs der Zahlen, wodurch ich nothwendig auf 12 hingetrieben werde; ich analysire also hier.

Zur Zeit, als Kant hervortrat, galt er allerdings für schwer. Die Neuheit seiner Behauptungen machte Viele verwirrt, die Schärfe seines Raisonnements stach gegen die vorige Flachheit zu sehr ab. Schale und schwache Köpfe hatten sich damals in die philosophische Herrschaft getheilt, und auf Schulen und Universitäten ward man leicht dahin gebracht, sich mit dieser Flachheit zu begnügen, wenn nicht etwa ein verborgener Genius vor solchem Trug warnte. Der gothische Kant mußte also schwer erscheinen. Daß er einen neuen kräftigern Ton in der Philosophie angab, bleibt ihm immer Verdienst. Er war es

wirklich, der die Philosophie zuerst wieder zu einiger Allgemeinheit und Schärfe zurückführte. Der christliche Dogmatismus hatte vor ihm unvermerkt den Grund und Boden der Philosophie erobert; Kant wagte es zuerst wieder, nach unabhängiger Wahrheit zu forschen. Seine Antinomien machen ihm in dieser Hinsicht ewige Ehre. Aber eigentlich machte er doch mehr verwirrt, als aufgeklärt. Es dämmerte ihm immer nur ein halbes Licht. Es war ein Hauptfehler seiner Philosophie, daß er durch die praktische Vernunft das wieder aufbauen wollte, was er durch die theoretische umgestoßen hatte. Man studierte sich durch ihn in eine gewisse Peinlichkeit ein, daß man weder weiter vor noch wieder zurück konnte, und sich doch auf dem erstrebten Punkte nicht wohl befand. Viele versuchten es, die Moral, das Recht, und die Schönheit nach seinen Prinzipien neu zu begründen: welche Sonderbarkeiten hierdurch zum Vorschein kamen, ist bekannt. Das Princip einer unendlichen Bildsamkeit, das später die Schellingsche Schule so sehr in Aufnahme brachte, fehlt der Kantischen ganz: mit dem kategorischen Imperativ, mit dem Gefühl der Lust und Unlust kommt man in aller Ewigkeit nicht vorwärts.

Aber trotz dieser Befangenheit fühle ich mich dennoch zuweilen auf diese Philosophie zurückgetrieben. Ich möchte so gern in ihr unwiderleglich die Grenze unsers Wissens und Nichtwissens verzeichnet finden, wenn ich in den neuesten Phi-

losophemen den Anker der Zuversicht nicht befestigen kann, und so komme ich immer wieder auf sie zurück, um dafür nur desto herber zurückgestoßen zu werden. So sehnt man sich in der bunten Welt in die beschränkten Thäler der Heimath zurück, in denen man doch nie wieder heimisch werden kann! Eben diese ihre mindere Anmaßung erhält ihr hier und da noch einen Freund, ob sich gleich viele nur deßwegen zu ihr bekennen, weil man mit ihr sich am Leichtesten als Philosoph darstellen kann. Besonders sind ihr die dogmatischen Theologen zugethan, und das hat seinen guten Grund.

Man kann sagen, die Kantische Philosophie sey sowohl von innen als von aussen höchst mangelhaft. Von innen, weil sie ihre Behauptungen weder erweist noch in Zusammenhang bringt, auch unter verschiedenen Benennungen einerley Gegenstände abhandelt. So ist z. B. die Catetegorientafel weder erwiesen noch mit andern Grundsätzen in Zusammenhang gesezt, und eines Theils nichts als die wiederhohlte transcendentale Aesthetik (man muß nemlich schon zählen können, was in die transsc. Aesthetik gehört, wenn man auf die unbestimmten Begriffe von Vielheit und Allheit kommen, überhaupt auch die Einheit kennen soll) andern Theils aber in Hinsicht auf Realität und Wirklichkeit entweder ganz eins, oder doch nur grammatisch verschieden, wie ich solches bereits in meiner skeptischen Logik (Coburg bey Sinner 1819, S. 60.) angedeutet habe. Von aussen ist diese Philosophie mangelhaft,

weil sie der Natur ihre Haupteigenschaften raubt, und den Geist nur als bloßes Fachwerk, in welches der unförmliche Weltstoff hineingeschoben wird, anerkennet, daher sie auch in den Hauptaufgaben aller Philosophie zu keiner Befriedigung kommen kann, und eine unversiegbare Quelle zu flachem Raisonnement jeder Art wird. Um sich von Lezterem zu überzeugen lese man nur Jacobi's Schrift von den göttli. Dingen und ihrer Offenbarung, Leipzig 1822. Nicht zu übersehen ist jdoch, daß neuerdings mehrere Kantische Behauptungen in der Hegelischen Schule rühmlich hervorgehoben wurden. So wird z B. in Rixners Geschichte der Philosophie III, 289 als ein Hauptverdienst Kants, der Grundsatz seiner Kritik (Elementarl. II Th., 1. Abth. I Buch. 2 Hauptst. §. 16—18) bezeichnet, welcher besagt "daß alle Gegenstände als angehörig demselben Weltganzen der Erfahrung, und folglich das subjective Ich sowohl als auch die demselben gegenüberstehende Welt als zweytheilige Erscheinung und Product des einen und selbigen an Sich zu achten seyen," indem hieraus das Schellingsche Identitäts-System oder die Alleinslehre der sich selbst wissenschaftlich begreifenden Vernunft hervorgegangen sey. — So behauptet auch Herr Hegel selbst (Vorrede zur Wissenschaft der Logik I, XXIII) daß Kant die Dialektik höher gestellt habe, gehöre unter seine größten Verdienste, er

habe sie nemlich als ein nothwendiges Thun der Vernunft hervorgehoben.

Dem zu Folge hat nun auch die Logik der Hegelischen Schule an der Dialectik einen zweyten integrirenden Theil, welcher in zwey Hälften zerfällt, nemlich I. in Erzeugung, Beleuchtung und Zerstörung des Hauptirrthums der gemeinen sinnlich=verständigen Erkenntnißweise, und II, in Nachweisung des positiven Resultats, was unmittelbar durch diese Zerstörung gewonnen wird. Die Gegenstände, welche hier dialektisch abgehandelt werden, sind Raum und Zeit, die Kategorien, und die aus ihnen gebildeten synthetischen Urtheile. Zur nähern Ansicht wollen wir hier die zweyte Hälfte dieser Dialectik aus Rixners Aphorismen der gesammten Philosophie, Sulzbach 1818, Band I, S. 239, mittheilen:

"Nachweisung des positiven Resultats, was unmittelbar durch die Zerstörung des gemeinen Scheinwissens gewonnen wird.

1) Vollendung der endlichen Erkenntnißweise zur unendlichen des adäquaten, die Gegensätze in Einheit erfassenden Begriffes.

38. Die wahre Wesenheit, und wesenhafte Wahrheit der beyden Anschauungsformen Zeit und Raum ist nun eben diese: „daß Zeit und Raum in lebendiger Wahrheit erfasset, mehr als blosse subjective

Anschauungsförmen einer wesen- und inhaltsleeren Abstraction, daß sie vielmehr die mit dem Wesen des Unendlichen selbst identischen, und von demselben realiter unabtrennbaren Bestimmungen seiner lebendigen und in ihm wesentlichen Ewigkeit und Allgegenwart seyen; welche zugleich mit der Idee oder Vernunfterscheinung des ersten unendlichen Seyns uns angeboren sind: und deren Erkenntniß uns eigentlich zu vernünftigen, des Ursprungs ihres eignen zeitentstandenen Seyns und Wissens aus Gott dem Unentstandenen und Unendlichen, Ewigen und Allgegenwärtigen, sich bewußten Wesen macht.

39. Darum müssen denn auch jene beyden Anschauungsformen in der Vereinigung mit der Wahrheit der göttlichen Wesenheit erfaßt, und nicht in der Trennug und Unlebendigkeit der leeren Abstraction ausser einander und ausser dem göttlichen Wesen festgehalten werden: denn dann erst vermögen sie eine wahrhaft-objective Erkenntniß des Wesens der Dinge zu begründen, dadurch der Philosoph recht unmittelbar und apodiktisch von der Wahrheit des nothwendigen Seyns, Gehaltenwerdens und Bestehens aller Dinge in der Ewigkeit und Allgegenwart des göttlichen Wesens sich überzeugt.

40. Gleichwie daher alle §. 15 — 20 gerügten Widersprüche einzig und allein

durch das einseitige Erfassen und unziemliche Auseinanderhalten der entgegengesetzten Bestimmungen jener beyden Anschauungsformen entstehen; so finden dieselben auch also gleich mit der Erwägung des continuirlichen Uebergehens und der dialektischen Fortbewegung die schlüßliche Aussöhnung und Ineinsbildung ihrer Diversität zur Identität.

41. Da also weder ein bestimmtes itzt in seinem einzelnen und abgetrennten Fürsichbestehen, ausser der einen unendlichen, alle itzt in sich beschliessenden Zeit, noch die immer werdende und sich stets fortbewegende unendliche Zeit ausser der ruhenden unbeweglichen Ewigkeit; weder die Ewigkeit ausser dem Einem ewigseyenden Wesen „ „ „ und auf gleiche Weise eben so wenig irgend ein Bestimmtes hier in seinem einzelnen und abgetrennten Fürsichbestehen, ausser dem einen unendlichen, alle hier in sich beschliessenden Raum; weder dieser unendliche Raum ausser der Allgegenwart des Einen ewigseyenden Wesens; noch endlich die Allgegenwart, ohne und ausser dem Allgegenwärtigen seyn kann: so ist dann abermal offenbar, daß jedes Einzelne, zeitentstandene, und räumlichbegränzte endliche Seyn durchaus nur als angehörig dem einen unvergänglichen Alleins; jedes zeitliche nur als die Darstellung eines Ewigen, jedes körperliche nur als die Of-

fenbarung und Erscheinung eines Geistigen der Wahrheit gemäß zu begreifen; in seinem vermeynten, von dem Alleins abgetrennten Seyn und Bestehen aber, ganz leerer Schein und trügliches Nichts seye.

42. Die wahre Wesenheit, und wesenhafte Wahrheit der Kategorienformen des synthetisirenden, die Dinge in der ewig = nothwendigen und unveränderlichen Bestimmung ihres ideellen Wesens zu begreiffen strebenden Verstandes ist und besteht dann abermal in der Einsicht „daß jene Kategorienbegriffe nicht etwa nur subjective Formen des endlichen Vorstellungsvermögens, sondern in Wahrheit die nur allein dem Geiste in der innern Anschauung zugängliche Wesenheitsbestimmungen seyen, welche nichts Geringeres als die jedem Wahrhaftseyenden nothwendig aufgedrückte Form des einen unendlichen Seyns, (die da ist Identität in der Diversität, und Diversität in der Identität;) enthalten.

43. Wären nämlich die jetzt genannten Kategorienbegriffe in der That nur subjective, der endlichen Erkenntnißweise eigene, und als solche uns angeborne Denk- und Begriffsformen, nach welchen sich alle von uns denkbaren und erkennbaren Gegenstände, wie

die

die in einem Spiegel erscheinenden Dinge nach den Gesetzen desselben richten müßten: dann ergäbe sich hieraus zwar wohl die subjective Nothwendigkeit des Alsodenkens und Erkennenmüssens; ohne daß sich jedoch eine Nothwendigkeit des objectiven Alsoseynmüssens hieraus würde folgern, und noch weniger der Grund derselben würde einsehen lassen, wenn nämlich niemand weiter wüßte, noch anzugeben vermöchte, woher jene ursprünglichen Formen wären, oder was sie in Wahrheit bedeuten sollen? — Dagegen die Apodixis des objectiven Alsoseynmüssens sogleich in die Augen springt, wenn die Kategorienbegriffe, wie sie auch in Wahrheit sind, als die objectiven ewignothwendigen Bestimmungen des wahren Wesens der Dinge erkannt werden; denen die Form der Identität in der Diversität, und der Diversität in der Identität, welche die Urform des göttlichen Wesens selbst ist, nothwendig eingeprägt, und an jedem derselben auf eine eigenthümliche Weise ausgedrückt erscheint.

44. Nicht die wahre und wesenheitliche Form des ideellen Wesens der Dinge, sondern vielmehr eine bloße trügliche Scheinform ihres vermeyntlichen für sich Bestehens in der Endlichkeit abgesondert und getrennt von der Un-

endlichkeit, und mithin von der Wahrheit, wird folglich erkannt und begriffen, wenn immer jene Kategorienbestimmungen, wie es in der gewöhnlichen formalen Logik zu geschehen pflegt, jede in der leeren Abstraction, und als unbewegliches an und für sich selbst bestehendes Moment, außer seinem Gegensatze, durch dessen Ineinsbildung allererst es zur Wahrheit des adäquaten Begriffes ergänzt wird, festgehalten werden will: woraus dann alle jene Widersprüche sich ergeben müssen, welche wir gerüget haben.

45. Endlich ist auch die wahre Wesenheit und wesenhafte Wahrheit der synthetischen, die Erfahrung anticipirenden, und ihre Möglichkeit bedingenden Urtheile weder in der einseitig erfaßten Thesis, noch in der einseitig erfaßten Antithesis, sondern lediglich nur in der die Versöhnung und Ineinsbildung beyder enthaltenden und aussprechenden Synthesis enthalten.

46. Das wahre Axiom der mathematischen Anschauung ist daher: daß alles Zähl- und Meßbare ein Unbestimmtes im Bestimmten, und ein Bestimmtes im Unbestimmten; ein Discretes (Unterscheidbares und Unterschiedenes) im Continuum (Ununterscheidbaren), und ein Continuum (Ununterscheidbares) im Discreten (Unterscheidbaren und Unterschiedenen), ein

Unendliches im Endlichen, und ein Endliches im Unendlichen seye.

47. Wornach dann auch die Folgerungen zu berichtigen: a) daß jede zähl- und meßbare Größe in Wahrheit durch Minimen zu Stande komme, die aber nicht außer, sondern ineinander bestehen, auch nicht ruhen, sondern stets in einander übergehen, b) daß jede Größe zwar Unterschiede der Theile ohne Ende zulasse, diese Unterschiede aber nur denkbare seyen, die das Continuum selbst nicht aufheben oder unterbrechen; c) daß jede Größe zwar wohl ins Unendliche, aber doch immer nur in concreto innerhalb bestimmter Schranken wachsen oder abnehmen möge; d) daß alles, was bloß durch den äußern Unterschied des jetzt oder hier von Anderm unterschieden ist, dem Wesen nach gar nicht von jenem unterschieden seye.

48. Das wahre Axiom der physischen Wahrnehmung ist; „daß das unmittelbar Wahrnehmbare, weder das Seyende an sich, noch auch das reine Nichts an sich; sondern gerade nur das Seyende als eine bestimmte endliche Kraftäusserung, mithin ein Seyn im Nichtseyn und ein Nichtseyn im Seyn ist."

49. Demnach sind die Folgerungen dieses zweyten Axioms gleichfalls dahin zu berichtigen: a) daß jeder Moment des Zeitlebens nicht bloß die Gegenwart, sondern in dieser auch Vergan-

genheit und Zukunft in sich begreife; und so auch umgekehrt, jede Vergangenheit und Zukunft, gar nichts Anderes denn Gegenwart seyn könne; folglich alle drey Momente im Wesen in einander seyen, und nur in der Betrachtung auseinander fallen; gleichwie ja auch die unendliche, schrankenlose Zeit selbst dem Wesen nach in die Ewigkeit, und nur für die Betrachtung dem Wechsel und der Vergänglichkeit nach ausser die Ewigkeit falle; b) daß die Intension der Empfindung, die Extension derselben, noch auch umgekehrt „ „ „ c) und eben so der Uebergang des quantitativen Unterschiedes in qualitative Verschiedenheit, die Reduction der letztern auf den erstern nicht ausschließe, sondern vielmehr einschließe.

50. Die Wahrheit des dreyfachen Zusammenhangs des Zugleichbestehens, Aufeinanderfolgens und Einandereinschließens besteht dann eben auch wieder darin, daß die Substanz und das Accidenz; die Ursache und die Wirkung; und das Ganze und die Theile weder bloß in der Diversität als schlechthin außer einander und jedes dieser Momente starr und abgesondert für sich allein bestehend, und einander entgegesetzt, ohne zugleich auch ihre Ineinsbildung in der Identität zu beachten; noch bloß in der Ineinsbildung als schlechthin ohne ihren for-

malen Unterschied erfaßt und festgehalten werden, sondern daß vielmehr beydes, sowohl die Identität in dem Unterschiede, als auch der Unterschied in der Identität, als das eigentlich Wesenhafte anerkannt werde.

51. Demnach sind dann abermals die Folgerungen aus dem einseitig = erfaßten Grundsatze der Substantialität dahin zu berichtigen: a) daß das Seyn eben so wenig außer dem Werden, als das Werden außer dem Seyn; und die Verwandlung außer dem Unwandelbaren, als das Unwandelbare außer der Verwandlung seyn könne; b) daß alle Veränderung des Entstehens und Vergehens, der Zeugung und der Zerstörung der Erscheinung, allemal auch nothwendig das Wesen, aber nur als Erscheinendes, mit begreiffe; c) daß alle Bewegung nur alsdann, wenn sie außer dem Ruhenden; so wie umgekehrt alle Ruhe, wenn sie außer dem Bewegten festgehalten werden will, sich selbst widerspreche: was gleicherweise der Fall ist, wenn die Momente der Zeit oder des Raums bloß allein in ihrem discreten Aussereinander festgehalten, und nicht auch zugleich in ihrem continuirlichen Ineinanderseyn erfaßt werden.

52. Die Folgerungen aus dem Grundsatze der Causalität sind ferner in Wahrheit also zu verstehen: a) daß Ursache und Wirkung weder bloß außer einander, noch auch

bloß in einander bestehen; sondern das lebendige Wesen ihres Zusammenhangs eben der stäte Uebergang des einen Moments in das andere seye; d) daß alles Werden in der That aus einem Nichtseyn, aber nur aus einem relativen, nicht aus einem absoluten Nichtseyn zu erklären; — c) daß jede Nothwendigkeit eine Wurzel der Freyheit und d) jede Freyheit eine Wurzel der Nothwendigkeit voraussetze.

53 Die Folgerungen endlich aus dem Grundsatze der Communication des Ganzen und seiner Theile, können in Wahrheit nur diesen Sinn gewähren: a) daß so wenig das Ganze die Theile zusammen je aus- sondern vielmehr nothwendig einschließt, wiewohl diese sich einzeln untereinander ausschließen; eben so wenig b) im Weltganzen je ein Leeres ohne ein Volles, ein Continuum ohne Absprung, ein Zufall ohne Nothwendigkeit, oder auch umgekehrt statt haben könne; wiewohl je eine dieser Bestimmungen in ihrem Fürsichbestehen erfaßt, die andere, ihr entgegengesetzte, nothwendig ausschließt.

54. Selbst die Wahrheit des logischen Grundsatzes der Gedenkbarkeit liegt nicht in dem festgehaltenen Unterschiede der drey auseinander gehaltenen abstracten Momente der Möglichkeit, Wirklichkeit und

Nothwendigkeit, sondern vielmehr einzig und allein in ihrer Ineinsbildung und den stätigen Uebergang aller drey in einander, wie es offenbar in der Lebendigkeit des adäquaten Begriffes eines jeden realiter Möglichen erhellet, das immer zugleich ein Wirkliches, und dort, wo es als Wirkliches auftritt, allemal auch als Hypothetisch-Nothwendiges sich erweiset.

55. Demnach ist der wesentliche Unterschied des wahren und adäquaten Wissens, von dem scheinbaren und unvollkommenen der bloßen Wahrnehmung, a) daß jenes, Erkenntniß einer Identität in der Diversität; dieses, immer nur Erkenntniß der Diversität in ihrem starren Fürsichbestehen; „ „ b) jenes, Vereinigung von Gegensätzen; dieses, immer nur Erfassung eines einseitigen Moments; „ „ c) jenes, apodiktisch, und folglich ein nothwendiges und unveränderliches Wissen des Alsoseynmüssens, sogar mit klarer Einsicht des Grundes dieser Nothwendigkeit; (wenn nämlich das Wissen die höchste Stufe der Vollendung erreicht hat:) — dieses, immer nur ein zufälliges, nur durch unmittelbare begrifflose Wahrnehmung beglaubigtes Wissen des unmittelbaren doch veränderlichen Alsoseyns ist; das keine Nöthigung des schlechthin und unbedingt Alsoseynmüssens enthält.

56. In wieferne nun alles menschliche Wissen, das zufällige und veränderliche, (d. i. das empirische bedingte) so wie das nothwendige, und unveränderliche (d. i. das philosophische oder mathematische) Wissen, nur durch die ursprüngliche (begriffslose oder mit Begriff verbundene) Anschauung des Urseyns und Urwissens selbst, als die letzte Grundlage alles Selbstbewußtseyns möglich ist, so ist dann alles menschliche mit Selbstbewußtseyn verbundene Wissen und Erkennen ein endliches partielles Streben nach der Theilnahme an dem unendlichen und absoluten Wissen, d. h. nach der Theilnahme an dem Urwissen des göttlichen Verstandes selbst: und da dieses Urwissen mit dem göttlichen Urwesen selbst identisch ist; ein Streben nach der Theilnahme an dem göttlichen Wesen selbst: (indem der endliche Geist, das Ebenbild des Unendlichen, nach seiner Verklärung zum Urbilde sich sehnet, darinnen er allein seine Seligkeit finden kann.)

57. Auf gleiche Weise, in wieferne jedes endliche bedingte Seyn, nothwendig das erste unbedingte Seyn, als wesentliche Grundbedingung und Grundlage seiner Möglichkeit und Gedenkbarkeit so=

wohl, als auch seiner Wirklichkeit, und Verwirklichung voraussetzt, ist jedes endliche und bedingte Seyn abermal in Wahrheit nur als Theilvorstellung des unendlichen Seyns begreifflich.

58. Und hieraus fällt denn abermal in die Augen: daß so wie ursprünglich nur ein einziges absolutes und unendliches Seyn, also auch nur ein einziges unendliches Wissen, könne und müsse gedacht werden; aus welchem, in welchem, und durch welches alles übrige endliche Seyn und Wissen, als immerfortschreitende Entwicklung, Darstellung und Beweis seiner unendlichen Allmacht, Reichthum, Weisheit, Güte und Vollkommenheit geworden ist, und besteht.

59. Derjenige nun, der überall und in allen Dingen dieses höchste Eins, in allen endlichen dieses Unendliche, in allen veränderlichen und vergänglichen dieses Ewige und Unvergängliche zu schauen; und folglich in der Diversität die Identität, und umgekehrt in der Identität die Diversität, als von einander verschieden, und doch unzertrennlich mit mit einander in Eins gebildet zu erkennen vermag; folglich auch alles einzelne und empirische Seyn im Zusammenhange mit dem einen absoluten Seyn und Wissen zu erfassen, sich die Fertigkeit erworben hat:

der allein ist ein Philosoph, und im Besitze der qualitativen Wissenschaftslehre.

69. Dieser allein wird dann auch jedes besondere wissenschaftliche Fach, welches er sich etwa für die nächste Beschäftigung seines Lebens wählt, mit Geist und im liberalen Sinne (nicht als bloßes Handwerk) bearbeiten; und zugleich von dieser seiner Sphäre aus harmonisch in das Universum der übrigen Wissenschaften einzugreiffen vermögen."

Unter den vielen Schriften, welche zur Erklärung der Kantischen Philosophie herausgekommen sind, erinnern wir nur noch an einige seltener angeführte, und doch sehr brauchbare Werke:

System der kritischen Philosophie von Neeb, Frankfurt bey Andreä, 1795 und 1796, 2 Theile.

Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in einer faßlichen Sprache dargestellt und geprüft von Kunhardt, Lübeck bey Bohn, 1800.

Fichtesche Philosophie.

I. Grundzüge derselben.

Daß Kant eine unvollendete Philosophie aufgestellt habe, sahen wir. Er hatte der Natur ihre wichtigsten Eigenschaften genommen, und sie dem menschlichen Geiste zugetheilt, er hatte Ursache, Zeit und Raum, Wesentliches und Nothwendiges von ihr getrennt, und sie dennoch selbst noch bestehen lassen: der Idealismus war durch ihn vorbereitet, aber noch nicht ausgesprochen. Fichte trat nun auf, und sprach den Idealismus keck über die Natur aus: nach ihm existirt nichts Reales als das Ich oder der Geist, und die Welt ist eine bloße Schranke und Negation.

Das Ich nemlich oder der Geist setzt sich bey ihm selbst, ist also nicht geschaffen noch weniger jemanden unterthan, und sucht sich nach allen Richtungen hin zu verbreiten. In diesem Bestreben wird es gehindert, es fühlt sich in Schranken, und diese Schranken werden ihm zu einer Welt. Da diese Schranken, als dem Ich anklebend, geistiger Natur sind, so ist auch die Welt selbst nichts als ein bloßer Gedanke, folglich hat das Universum selbst ausser dem Ich keine Realität. Es gibt

also kein Ding an sich, wie es Kant noch aufstellte, sondern die Welt ist nichts als Erscheinung, aber freylich eine nothwendige Erscheinung, denn das Ich setzt sich nothwendig eine Welt gegen über. Ungeachtet also die Natur sowohl als unser Körper nichts als bloße Gedanken sind, so können wir sie doch nicht wegdenken, sondern, so fern wir an unsern Geist glauben, müssen wir auch an die Welt glauben; so fern wir uns geistig vorstellen, so fern müssen wir uns auch körperlich und in einer Welt vorstellen. Es hängt also nicht von unserer Willkühr ab, uns eine Welt zu denken, sondern wir müssen sie nothwendig denken, doch hat sie ausser dem Gedanken keine Realität.

Fichte nimmt also ein Reales an, macht es aber zu weiter nichts als zu einer nothwendigen Vorstellung: Kant hatte nichts Reales gelassen, denn Welt und Gottheit konnten bey ihm mit gleichen Gründen bewiesen und vernichtet werden: Fichte dagegen nimmt das Ich als reell an, und insofern auch die Welt. Aber Gott? —

Die Fichtesche Philosophie behauptet, daß sich die Welt wie ein Traumbild aus unserm Geist (aus dem Ich) ablöse, und also auch nicht mehr Realität wie ein Traumbild habe. So wie jeder Einzelne während des Schlafs seine eigenen Träume hat, so träumen alle Menschen, die sich auf irgend einem Punkt (Erde, Planet) bey einander

befinden, ihren gemeinschaftlichen Traum, und und das ist nun dieser Planet mit allen Sonnen sowohl als mit seiner eigenen Gestaltung und allen auf ihm vorfallenden Begebenheiten. Aber so wenig wir während des Träumens selbst daran denken, daß uns unser Geist ein Trugbild vorgaukelt, so wenig fällt es uns im Wachen ein, die Welt für ein Trugbild zu halten. Bloß der Philosoph ist der kluge Kopf, der es weiß, daß die Welt ein bloßes Traumbild ist, und er hat mehrere Arten, dieses zu beweisen.

Zuerst sind ihm die Wahnsinnigen ein Beweis, daß an der Welt keine Realität ist. Der Geist (das Ich) der Wahnsinnigen hat sich von der allgemeinen Träumerey, in welcher alle Menschen befangen sind, losgerissen, und sich eine eigene Welt erträumt. In dieser besonders geträumten Welt ist der Wahnsinnige zu Hause, in ihr lebt er, auf sie beziehen sich alle seine Vorstellungen und da wir Andere von dieser seiner Welt nichts wissen, so erscheint er uns freylich als ein Irrer. Aber er ist im Grunde eben so gescheidt als wir, und beweist, daß unsere Welt wenigstens für ihn keine Realität hat. Wir glauben, auf jeden Menschen mit offenen und gesunden Sinnen müsse die Welt einwirken, aber eben an dem Wahnsinnigen sehen wir, daß diese Annahme falsch ist: also hat überall die Welt keine andere Macht und Realität, als die wir ihr selbst (freylich ohne daß

wir es selbst gewahr werden) einräumen. Die Nachtwandler zeigen dieselbe Erscheinung in anderer Hinsicht. Während sie schlafen, und also von aussen keine Eindrücke empfangen können, um zu wissen, wo sie sind, gehen sie doch überall wie bekannt herum; sie schlafen, und klettern doch auf den Dächern herum, ohne zu fallen. An ihnen sieht man also, daß die vermeinten Eindrücke von aussen eine bloße Täuschung sind, und daß der Geist ihrer eigentlich nicht bedarf, sondern sogar mit geschlossenen Sinnen sich gut und richtig in die Welt zu finden weiß: die Welt muß also nichts Reales sondern ein bloßes Bild unsers Geistes seyn, in dem er von und für sich selbst heimisch und bekannt werden kann.

Aber nicht an diesen gemeinen Erscheinungen allein sondern auch durch philosophisches Raisonnement läßt sich beweisen, daß die Welt nichts sey, als ein bloßes Traumbild.

Sobald nemlich der Philosoph ein System aufstellt, das alle Erscheinungen aus der vorausgesetzten Idealität der Dinge vollständig erklärt, das in sich selbst geschlossen und streng wissenschaftlich ist, so muß diese anfangs bloß hypothetische Idealität zur wirklichen und nothwendigen werden. Die Wissenschaftslehre ist nun ein solches System, daher ist auch die Idealität aller Dinge erwiesen.

Also die Wissenschaftslehre ist ein Beweis, daß

an der Welt keine Realität ist, daß uns mit der Welt ein bloßes Trugbild vorgegauckelt wird. Fichte sammt seinen Jüngern hat darüber Folgendes vorzutragen.

Kant hat, beginnen sie, das Denken als Denken zergliedert (in den Antinomien, Kategorien u. dgl.) und statt Wahrheit nichts als Widersprüche hinterlassen. Wenn also diese große Zergliederung des Denkens zu nichts als zu Widersprüchen führt, so folgt, daß man einen andern Weg zur Wahrheit einschlagen müsse, als der des bloßen Denkens. Die Vernunft, dies geistige Vermögen voll innerer Einheit, kann unmöglich zu Widersprüchen führen. Das Denken muß also nicht die höchste Eigenschaft der Vernunft, sondern nur eine von niederer Art seyn. Vielleicht ist das bloße Setzen an und für sich, oder das Behaupten ohne allen weitern Grund der höchste Charakter der Vernunft. Ja, dieses absolute Setzen ist gewiß der höchste Charakter der Vernunft, wenn sich daraus das Denken vollständig erklären, und mit allen seinen Widersprüchen auflösen läßt. Ein Versuch der Art ist die Wissenschaftslehre. Von der einen Seite sieht sie, wie das absolute Setzen wirklich der Vernunft eigen ist, von der andern zeigt sie, wie aus dem absoluten Setzen das Denken vollkommen als eine niedrigere Geisteshandlung erklärt werden könne.

Es ist also hier nicht die Rede von einer Seele, noch weniger von den metaphysischen Eigenschaften eines Geistes, sondern von bloßen Ge-

danken oder geistigen Thathandlungen. Denn da wir von nichts als von Gedanken wissen, so können wir auch nichts von der über das Denken hinaus liegen sollenden Seele wissen. Wir bleiben bloß bey Gedanken oder geistigen Operationen stehen, und vergleichen diese mit einander; wir fragen, ob alle geistige Operationen im Denken bestehen, oder ob es noch höhere geistige Operationen als das Denken geben kann. Da erfahren wir denn, daß das Denken (das Subjektive) und die ihm entgegenstehende Welt (das Objektive) nur auf einem niedrigern Standpunkt Realität und Sinn haben, und so wie das ihnen coordinirte Wollen auf dem höchsten Standpunkte verschwinden; daß dieser höchste Standpunkt das absolute Setzen (schlechthin Behaupten) der Vernunft ist, worinn und womit alle Realität begriffen wird; und daß auch alle Bestrebung des Ichs dahin geht, sich aus dem Denken und der Welt (als dem niedrigern Standpunkt) zu dem reinen und absoluten Seyn zu erheben.

Die Wissenschaftslehre zeigt an dem ersten besten logischen Satz, daß das absolute Behaupten der Grundcharakter des Ichs ist, ja daß es selbst nur in so fern existirt als es sich selbst setzt. Sie stellt daher Folgendes als den ersten und schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens auf: „Das Ich setzt ursprünglich

schlecht-

schlechthin sein eigenes Seyn," oder mit andern Worten: „Wir Menschen sind schlechthin, weil wir sind, und sind schlechthin was wir sind, beydes für unser Ich." Es ist also an keine Erschaffung des Ichs (der Seele) noch weniger an ein höheres Wesen, unter dem es steht, zu denken, sondern es existirt bloß für sich selbst oder durch sich selbst. Aber so wie dieser Grundsatz sowohl seinem Gehalte als seiner Form nach unbedingt ist, so kann es noch einen zweyten geben, der bloß der Form nach unbedingt ist, und einen dritten, der bloß dem Gehalte nach unbedingt ist. Dieser zweyte Satz ist der: „Dem Ich (der Seele) wird schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich (eine Welt)"; und der dritte: „Ich setze im (absoluten) Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen." So wie nemlich das Ich sich schlechthin setzt, eben so schlechthin setzt es eine Welt, aber dieses Setzen (Behaupten) einer Welt ist eine niedrigere Operation, und fällt nicht im reinen und absoluten Ich vor, sondern in dem gemeinern. Es giebt also ein doppeltes Ich, ein höheres und ein niedrigers: im höchsten Ich ist ausser dem Ich gar nichts zu bemerken, und nur im niedrigern Ich findet man eine Welt entgegen stehend. Das Subjektive (niedrige Ich) und Objektive (die Welt) gilt also nur so lange, als das absolute Ich will; mithin hat das Denken und die Welt keine absolute Realität. Das

rein Absolute ist der Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven. Diese beyden Bestimmungen sind daher auf dem höchsten Standpunkte als die entgegengesetzten Pole der schlechthin Einen, absoluten Urkraft anzusehen. Zwischen dem Ich und Nicht-Ich (dem ursprünglichen Subjektiven und Objektiven) hat folglich kein qualitativer, sondern bloß ein quantitativer Unterschied statt. Hebt man diesen in Gedanken auf, so ist gar nichts mehr zu unterscheiden: das Subjektive und Objektive ist durch den absoluten Indifferenzpunkt verschlungen. Wir sagten: in Gedanken, denn das reine und absolute Ich ist eine bloße Idee, die nur zur Erklärung des empirischen Ichs (des menschlichen Bewußtseyns) unumgänglich nöthig ist. Man denke sich dies reine oder absolute Ich (so drückt sich Fichte selbst in Nro. 46 des Intell. Blatt. der Erlang. Lit. Zeit. vom Jahre 1800 aus) wie den mathematischen Punkt. Der mathematische Punkt ist eine bloße Idee, und äusserlich nicht darstellbar, aber er muß zur Erklärung eines jeden, mit der Kreide oder sonst auf eine Art gezeichneten Punktes nothwendig vorausgesetzt werden. Das empirische Ich (der einzelne Mensch) ist ein solcher gezeichneter Punkt, der aber zu seiner philosophischen Erklärung den reinen oder bloß in der Idee gedachten Punkt (das absolute Ich) voraussetzt. Der Sinn des Satzes: „das Ich setzt sich schlechthin“ ist also so zu fassen: Es ist in demselben nicht die Rede von dem im wirklichen

Bewußtseyn gegebenen Ich, denn dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer entweder unmittelbar oder mittelbar durch etwas ausser dem Ich begründet; sondern von einer Idee des Ichs, die seiner praktischen unendlichen Forderung nothwendig zu Grunde gelegt werden muß, die aber für unser Bewußtseyn unerreichbar ist, und daher nie unmittelbar (wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion) vorkommen kann. Ohne jene Idee aber wäre auch das gemeine Ich nicht möglich. Denn es strebt von allen Seiten nach der Realisirung jener absoluten Idee, und Leben und Wissenschaft ist nichts Anderes als das Bestreben, sich dem Absoluten immer mehr zu nähern.

Aus dieser Unterscheidung des Ichs in das reine und empirische kann nun das ganze Bewußtseyn d. h. der ganze Inbegriff der Vorstellungen von Geist und Welt erklärt werden. Die Wissenschaftslehre ist eine solche Erklärung.

In dem ganzen theoretischen Theile der Wissenschaftslehre wird gezeigt, daß der gewöhnliche Idealismus und Materialismus in allen Stufen, die sie ersteigen mögen, auf offenbare Widersprüche hinauslaufen. Daher führt die Wissenschaftslehre einen Idealismus auf, der Subjek-

tivität und Objektivität nicht absolut entgegengesetzt, sondern nur die beyden entgegengesetzten Pole einer und eben derselben Indifferenz seyn läßt. Fichte stellt Ichheit und Natur als Formen des Seyns auf, unter denen das schlechthin Eine und Absolute erscheint: die Entgegensetzung beyder ist nur scheinbar. Das absolute Ich ist der Indifferenzpunkt, worin alle Subjektivität und Objektivität in Eins zusammen fällt. Die Vorstellungen von einer Natur kommen also nur scheinbar von aussen in das Ich. Aber das absolute Ich ist nur bloß Idee, nicht realisirt vorhanden, obgleich ohne diese ideale Absolutheit schlechthin kein Bewußtseyn möglich ist. Durch die Tendenz nach dem schlechthin Absoluten entsteht das Anschauen oder die productive Einbildungskraft, wodurch wir das Afficirtseyn, als etwas unserm übersinnlichen Charakter Widersprechendes, nothwendig aus uns selbst heraustragen, und so eine Welt, als einen bestimmt erfüllten Raum, produciren. Aber das Wirken des menschlichen Geistes ist nicht bloß centrifugal sondern auch centripetal, wir gehen wieder in uns selbst zurück, und so entsteht der Geist oder die der Welt gegenüber stehende Reflexion. Ehe wir also zum Denken oder zur Reflexion kamen, waren in unserm Ich schon eine Menge geistiger Operationen vorgegangen, wodurch die Welt und wir selbst gesetzt wurden; aber wir wurden

uns dieser Operationen nicht bewußt. *) Erst wenn der Geist wieder in sich zurück geht, setzt er sich als ein reflektirendes, denkendes Wesen, und jetzt erst werden wir unserer selbst bewußt.

Derjenige Philosoph also, der nur bis zum Denken oder bis zum Reflexionspunkt geht, wie Kant, hat die Wahrheit noch nicht gefunden, alle Thatsachen des Bewußtseyns noch nicht entdeckt. Nur wer über den Reflexionspunkt hinaus geht, kann das Bewußtseyn erklären. Die Wissenschaftslehre ist eine solche Philosophie, eine solche Erklärung. Aus jenen oben angegebenen dreyen Grundsätzen sucht sie das Bewußtseyn vollständig zu erklären. Ueber diese in der Wissenschaftslehre vorgetragene Erkenntniß (sagt Fichte selbst) geht keine Philosophie, aber bis zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie, und so wie sie es thut, wird sie Wissenschaftslehre. Und so ist denn das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen umfaßt und erschöpft. Ursprüngliche Idee unsers absoluten Seyns: Streben zur Reflexion über uns selbst nach dieser Idee: Einschränkung nicht dieses Strebens, aber unsers

---

*) Kant hatte nach der oben angeführten Stelle (Kritik der V. S. 376) Veranlassung hierzu gegeben, indem er **über die Vorstellungen mit Bewußtseyn** Vorstellungen überhaupt als **Gattung** setzte.

durch diese Einschränkung erst gesetzten wirklichen Daseyns durch ein entgegengesetztes Prinzip, ein Nicht-Ich, oder überhaupt durch unsere Endlichkeit: Selbstbewußtseyn und insbesondere Bewußtseyn unsers praktischen Strebens: Bestimmung unserer Vorstellungen darnach: (ohne Freyheit, und mit Freyheit) durch sie unserer Handlungen, — der Richtung unsers wirklichen sittlichen Vermögens: stete Erweiterung unserer Schranken in das Unendliche fort. — In diesem System ist also die Unsterblichkeit vorzüglich begründet, und das Loos des Menschen ist eine immer größere Veredlung durch den langen Verlauf der Ewigkeit hindurch.

Dafür aber kommt die Natur desto geringer durch. Die Natur ist hier eine todte Sinnenwelt und bloßer Niederschlag der Reflexion, ein durchaus nichtiges und ganz und gar ungöttliches Scheinwesen; bloß Hemmung und Schranke des sich ins Unendliche fort entwickelnden Geistes. Es ist hier gar nicht an ein belebtes und beseeltes Wesen (wie bey Herrn von Schelling) zu denken. Der Mensch steht aber dafür auf einer höhern Stufe, die Tendenz geht beynahe zum Stoizismus, obgleich Fichte selbst zwischen diesem und seinem System noch einen Unterschied macht. Er sagt nemlich: „Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Seyn und wirkliches Daseyn, und legt das erstere bloß zum Grunde, um das letztere erklären

zu können, und unterscheidet sich dadurch von dem Stoizismus. Im consequenten Stoizismus wird die unendliche Idee des Ichs genommen für das wirkliche Ich; absolutes Seyn und wirkliches Daseyn werden nicht unterschieden. Daher ist der stoische Weise allgenügsam und unbeschränkt und es werden ihm alle Prädikate beygelegt, die dem reinen Ich oder auch Gott zukommen. Nach der stoischen Moral sollen wir nicht Gott gleich werden, sondern wir sind selbst Gott. Aber dieser Stoizismus wird dadurch widerlegt, daß gezeigt wird, er könne die Möglichkeit des Bewußtseyns nicht erklären.“

Die Natur ist demnach nichts Unabhängiges, nichts Ewiges; sie existirt nur durch das Ich, welches sie producirt hat. Das gemeine (empirische) Ich weiß von dieser Produktion nichts, und denkt sich daher die Natur oder die Dinge als unabhängig: es glaubt, nur durch die Sinne erhalte es die Eindrücke und Vorstellungen von aussen. Aber schon die Sinne gehören der Welt zu, und sind, so wie der ganze Körper, ein Theil der bewußtlosen Produktion des Ich. Sobald ich eine Welt durch mich producire, habe ich zugleich meinen Körper mit producirt. Auch der Körper ist so nichtig und vergänglich wie die Welt. Als ich einst zum Daseyn durch mich selbst kam, begriff sich mein Geist in dieser neuen Lage nicht: er gieng ausser sich heraus, und fand durch dieses Heraustreten aus sich selbst

eine Welt und sich selbst als Körper; aber dunkel und unbehülflich dünkte er sich, er zerfloß fast in den neuen Bildern, und erkannte sich demnach als Kind, als eine unbehülfliche Existenz. Ein anderes Ich erschien ihm da als Vater, ein anderes als pflegende Mutter, die ihn, das junge unbehülfliche Ich, auf den Armen trugen und nährten. Diese Erscheinungen waren nothwendig. Sobald sich das Ich als in einer Welt erschien, mußte es sich dadurch im Zusammenhang mit derselben denken, daß es Eltern und Vorfahren von sich annahm: denn es ist ein Gesetz des Bewußtseyns, daß in der Welt nichts durch einen Sprung entsteht, sondern das Wichtigste wie das Unwichtigste von einem Ursprunge durch ein Vorhergehendes anheben muß. Aber der Körper hat ausser diesem nothwendigen Gedanken nichts Reelles, sondern ist bloßer, wenn gleich nothwendiger Schein.

Auf dem transscendentalen Gesichtspunkte wird also bey Fichte die Welt gemacht. Das Ich, welches die Welt macht, ist ein bloßes Thun, eine Thätigkeit, aber keine durchaus unendliche, sondern eine zugleich endliche; dieses endliche Ich, diese endliche Vernunft ist eben dadurch endlich, daß sie sich in der Welt erblickt, denn ihre eigene Endlichkeit ist eben die Welt. Dieselbe Bewandtniß, die es mit den Eindrücken von aussen hat, hat es auch mit den Einwirkungen des Ichs auf die Natur: sie sind nichts als Täuschung.

Das Ich ist ein Bewußtseyn. Es giebt aber kein Bewußtseyn, ohne daß es sich in Subjekt und Objekt, in Geist und Welt zertheilt. Die Welt ist also nur durch das Bewußtseyn vorhanden. Wissen und Seyn sind nicht etwa ausserhalb des Bewußtseyns und unabhängig von ihm getrennt, sondern sie werden nur im Bewußtseyn getrennt, weil diese Trennung überhaupt zur Möglichkeit eines Bewußtseyns gehört. Der Punkt, wo beyde Eins sind, ist das reine Ich, welches aber eben deswegen nicht zum Bewußtseyn kommen kann: ich weiß nur von mir dadurch, daß ich bin, und ich bin dadurch, daß ich von mir weiß. Mein Ich ist also nur dadurch, daß es sich setzt, daß es thätig ist. Thätigkeit ist der Grundcharakter des Ichs. Aber das Ich hat keine unbestimmte Thätigkeit, sondern diese ist immer bestimmt; sie findet immer etwas, worauf sie sich richtet, worauf sie sich richten muß. Der Thätigkeit des Ichs wird also immer ein Widerstand entgegengesetzt. Wo und wie fern du Thätigkeit erblickst, erblickst du auch Widerstand; denn ausserdem erblickst du auch keinen Widerstand: aber so wie die Thätigkeit dein Eigenthum ist, eben so gewiß ist es auch der Widerstand. Denn daß ein solcher Widerstand erscheint, ist lediglich ein Resultat der Gesetze des Bewußtseyns: der Widerstand ist eine bloße Folge davon, daß du dich als ein erkennendes Wesen findest. Dieser Widerstand ist das Gegentheil der Thätigkeit, also ruhig, mit keiner größern Masse von Kraft begabt, als nöthig ist, um

zu bleiben, was er ist, und um der Einwirkung der Freyheit auf seinem Boden zu widerstehen. Dieser Widerstand erstreckt sich ferner so weit, als deine Thätigkeit, da sich nun Thätigkeit durch dein ganzes Bewußtseyn hindurch erstreckt, so erstreckt sich auch der Widerstand durch dein ganzes Bewußtseyn. So weit du denkst, so lange du denkst, steht dir immer dieser Widerstand als Universum entgegen. Aber du setzest dich auch als wirkend auf dieses Universum, denn du setztest dich absolut als thätig, und kannst nun diese Thätigkeit nicht anders als an der Bearbeitung des ruhigen Stoffes zeigen. Nemlich du denkst, aber dieses Denken wird bald zu Zweckbegriffen; diese Zweckbegriffe sollen den rohen Stoff meistern und bearbeiten, und du willst also, du hast nun den Begriff des Wollens. Es soll ein Seyn aus deinem Begriffe folgen, willst du. Dieses Wollen ist eben so absolut, als dein Ich, denn es ist nichts Anderes als dein Ich. Es gibt eine absolute Unabhängigkeit und Selbstständigkeit des bloßen Begriffs, zu Folge der Kausalität des Subjektiven auf das Objektive; aber wie ist Kausalität des Subjektiven auf das Objektive möglich? Der Begriff muß mir selbst als objektiv, als ein Wollen erscheinen: das Geistige in mir, unmittelbar als Prinzip einer Wirksamkeit angeschaut, muß mir zu einem Willen werden. Mit diesem Willen soll ich, will ich auf das Universum, oder die Natur, oder den Stoff wirken. Aber es ist unmöglich eine Wirkung auf ihn durch etwas Anderes zu

denken, als was selbst Stoff ist. Ich muß mir daher selbst zu Welt, zu Natur, oder zu Stoff werden, und in wie fern ich mich so erblicke, erblicke ich mich als materiellen Leib. Ich, als Prinzip einer Wirksamkeit in der Körperwelt angeschaut, bin ein artikulirter Leib, und die Vorstellung meines Leibes ist nichts Anderes, denn die Vorstellung meiner selbst, als Ursache in der Körperwelt, mithin mittelbar nichts Anderes, als eine gewisse Ansicht meiner absoluten Kausalität. Wenn ich hier abermals das Subjektive und Objektive des Bewußtseyns trenne, so kann ich den Willen wieder vom Leibe in Gedanken trennen, und erstern das Subjektive, letztern das Objektive nennen. Aber diese Unterscheidung ist, wie alle Unterscheidung, ausserhalb des Bewußtseyns nichts.

Auf dem gewöhnlichen Standpunkte des Lebens, auf dem der gemeine Menschenverstand steht, nimmt man an, die Welt ist für sich selbst. Die Dinge sind auf diesem Standpunkte das wirklich, was sie nach der Erscheinung sind: so und so kommt mir die Welt vor, und so wie sie mir vorkommt, so existirt sie wirklich und in der That; die Vorstellungen von den Dingen erzeugen sich dadurch, daß sie auf mich einwirken. Aber wenn ich nun nach dieser Annahme nichts Anderes als ein passives Wesen bin, auf welches die Welt nach Belieben einwirkt, wie kommt es denn, daß ich mir eigene Zwecke bilde, nach denen ich die Welt umändere? Wie ist es möglich, daß

sich die so reelle Körperwelt nach einem Begriff umschaffen läßt, den mein Geist bloß für sich selbst entworfen hat? Wie kann sich mein passiver Zustand so schnell in einen thätigen, und wie können die so reellen Dinge ausser mir sich so schnell in nachgiebige Wesen verwandeln? Wie ist es möglich, daß die zuvor unabhängige Welt so schnell abhängig wird, und statt Vorstellungen zu erzeugen, selbst durch Vorstellungen total umgeschaffen wird?

Diese Fragen sind durch die vorstehende Ansicht alle gehoben. Das Ich producirt (aber unbewußt) die Welt, und schreibt sich mithin auch das Vermögen zu, durch seine eigene Thätigkeit dieser Production mancherley Umbildungen zu geben. Indem sich das Ich aber diese Kraft zuschreibt, muß es sich selbst zu einem Theil der Welt, mithin zu einem Körper machen. Aber dieser Körper ist nichts Anderes, als der objectiv betrachtete Wille: er ist so gut eine Täuschung und Nichtigkeit wie die Welt, aber eine nothwendige Täuschung, gerade so wie die Welt. Wie ein Objektives jemals zu einem Subjektiven (die Welt zu Vorstellungen) und wieder umgekehrt ein Subjektives zu einem Objektiven (ein Wollen oder Zweck des Geistes in der Natur erreicht und ausgeführt) werde, läßt sich also nur dadurch erklären, daß Subjektives und Objektives im absoluten Ich durchaus Eins, und nur im empirischen Ich zum Behufe des Bewußtseyns getrennt sind.

Das absolute Ich ist also der Träger des ganzen menschlichen Bewußtseyns. Es kommt nie zum Bewußtseyn, aber von ihm hängt alles Bewußtseyn ab. Es spaltet sich selbst in Subject (Geist) und Object (Welt), und daher sind beyde etwas Untergeordnetes, die auf dem höchsten Standpunkte verschwinden. Zu diesem höchsten Standpunkte kommt nur der Philosoph, wenn er die Thatsachen des gewöhnlichen Bewußtseyns analysirt. Das Folgende kann einen Begriff davon geben.

Wenn man den Satz A=A oder A ist A betrachtet, und von ihm einen Beweis fordert, so sagt jedermann dieser Satz sey absolut und durch sich selbst, ohne allen weitern Grund, gewiß. Mithin schreibt man sich das Vermögen zu, etwas schlechthin und ohne allen weiteren Grund zu setzen: man sagt, wenn A ist, so ist A, und bekümmert sich übrigens über das wirkliche Daseyn eines A weiter nicht. Nur der nothwendige Zusammenhang zwischen Vorder- und Nachsatz wird absolut angenommen. Es wird dadurch also behauptet, es sey im Ich (denn das Ich urtheilt ja hier) etwas, daß sich stets gleich, stets Ein und eben dasselbe sey, daß mithin auch Ich=Ich sey. Ich=Ich oder Ich bin Ich hat nun aber eine ganz andere Bedeutung als A=A, denn dieser Satz Ich=Ich gilt nicht nur der Form, sondern auch dem Gehalte nach als wahr

und absolut. Wir finden auch, daß vor allem Setzen im Ich, das Ich selbst gesezt seyn müsse. Denn man hatte im Satze A = A den Zusammenhang oder die Copula zwischen beyden, die wir X nennen wollen, schlechthin gesezt; diese Copula führte uns auf den Satz: Ich = Ich: also mußte auch der Satz Ich = Ich schlechthin oder absolut gesezt seyn. Das Ich sezt sich also durch sich selbst. Das Setzen des Ichs durch sich selbst ist aber sein reiner Charakter: das Ich sezt sich selbst und i s t vermöge dieses Setzens durch sich selbst, denn das auf sich selbst gegründete und durch sich selbst gesezte Ich, liegt allem Handeln des menschlichen Geistes zum Grunde. Dasjenige Wesen also, dessen Seyn darin besteht, daß es sich selbst als seyend sezt, ist das Ich als a b s o l u t e s I c h; so wie es sich sezt, so ist es, und es ist, so wie es sich sezt. Aus der Analysis des Satzes A = A haben wir also die Existenz eines absoluten Ichs erwiesen oder aufgefunden. Aber dieses absolute Ich kommt weiter nicht im Bewußtseyn vor, sondern spaltet sich bald zum Behuf des Denkens in ein Subjectives (Geist) und ein Objektives (Welt). Nemlich aus dem Satze — A ist nicht = A (d. h. das Gegentheil von A ist nicht A), der auch unbedingt als wahr angenommen wird, und ebenfalls im Bewußtseyn als Thatsache vorkommt, ergiebt sich, daß, so gewiß ein Ich existirt, eben so gewiß demselben ein

Nicht-Ich (Welt) entgegengesezt werde, daß ebenfalls so absolut wie das Ich seyn müsse. Da sich aber durch diese entgegengesezten Behauptungen die Einheit des Bewußtseyns heben, und Realität und Negation absolut in Bewußtseyn vereinigt seyn würden, wodurch das Bewußtseyn selbst aufgehoben werden würde: so folgt, daß das Bewußtseyn überhaupt, in so fern es Einheit ist, das absolute Ich ausmacht, daß aber in diesem absoluten Ich eine Spaltung in ein niedriges oder empirisches Ich und in ein Nicht-Ich vorgehen muß. Das Ich soll sich selbst gleich, und dennoch sich selbst entgegesezt seyn. Das gleiche Ich ist das absolute Ich, und in so fern untheilbar: das Ich hingegen, welchem das Nicht-Ich entgegen gesezt wird, ist theilbar. Es ist also auch dieses ein Gesez des Bewußtseyns, daß ich im absoluten Ich dem theilbaren Ich ein Nicht-Ich entgegen setze. Das absolute Ich enthält nemlich alle Realität, aber in der Folge theilt es diese Realität halb dem epirischen Ich und halb der Welt zu. Die Realität der Welt ist also eine übertragene, keine ursprüngliche Realität. Sobald ich mir meiner bewußt bin, steht mir auch die Welt gegenüber, aber nicht als absoluter Gegensatz, sondern nur als die andere Hälfte meiner eigenen Realität, und das absolute Ich zeigt sich nur noch als die Einheit des Bewußtseyns zwischen Realität und Negation. Das Daseyn des absoluten Ichs ist also aus der Einheit des Bewußtseyns erwiesen.

Will man sich das Ganze noch mehr verdeutlichen, so denke man an Spinoza. Auch er hat ein absolutes Ich, versetzt es aber in Gott. Gott ist bey Spinoza dasjenige Wesen, dessen Theile die einzelnen Ichs sind. So wie sich bey mir eine einzige Vorstellung zu der ganzen Reihe aller der Vorstellungen verhält, die mein Ich ausmachen, so verhalte ich mich zu Gott; ich bin eine bloße Modification von Gott. Das reine Bewußtseyn, welches alle die einzelnen Ichs unter sich bewältigt, und so in alles menschliche Denken Einheit bringt, ist Gott; das empirische Bewußtseyn ist hingegen das individuelle oder empirische Ich. Bey Spinoza liegt also das absolute Ich in Gott, bey Fichte aber im Bewußtseyn. Fichte will nemlich das Bewußtseyn nicht überschreiten, weil er nicht zum Spinozismus kommen will; denn er sieht nicht ein, durch was Spinoza berechtigt werde, über das im empirischen Bewußtseyn gegebene reine Bewußtseyn hinaus zu gehen.

So existirt also nichts als Thätigkeit, so wird also das Bewußtseyn bloß durch sich selbst getragen. So kann man also auch nicht fragen: was war ich denn, ehe ich zum Selbstbewußtseyn kam? denn die Antwort darauf ist: ich war gar nicht, denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur in so fern, als es sich seiner bewußt ist, und jene Frage beruht auf einer bloßen Täuschung.

Aus der Annahme eines absoluten Ichs im empirischen

empirischen geht alles menschliche Leben hervor. Das Ich fühlt sich als absolut und doch von einer Welt abhängig. Es strebt sich also der Welt zu entreissen, und seinem absoluten Zustand näher zu bringen. Ungeachtet es hier nur Schritt vor Schritt weiter kann, so giebt es diese Bestrebung nie auf. Das absolute Ich ist die Idee, die der praktischen Forderung des Ichs, alle Realität in sich zu begreifen, und die Unendlichkeit zu erfüllen, zum Grunde liegt. Das Ich strebt nach realer Absolutheit, aber es findet sich in jedem Momente beschränkt. Dies Streben in Verbindung mit dem Gefühle der Beschränktheit ist das mächtige Triebrad des menschlichen Geistes, das nie stille stehen kann, und den Menschen von einem Zustand in den andern hinüber treibt; ist der Grund, warum der Mensch Ideale von sich und der Welt entwirft, und sich und die Welt nach diesen Idealen umgestaltet. In so fern das Ich nach absoluter Unbeschränktheit strebt, geht sein Streben darauf aus, alles Streben selbst aufzuheben. Denn wo noch ein Streben ist, da hat nothwendig Beschränktheit statt, aber das Ziel des Ichs ist nicht Beschränktheit sondern Unbeschränktheit. Nur durch das Streben, wodurch alles Streben aufgehoben wird, zeigt sich der übersinnliche Charakter des Ichs, und nur in dieser Hinsicht ist das Ich absolut. Die ganze Welt der Ideale, alle

Bilder einer schönen Phantasie entspringen aus diesem absoluten Charakter des Ichs. Denn die Absolutheit des Ichs ist nicht durchaus real, sondern vor der Hand nur ein Ideal, das das Ich von sich hat, und das nach dem Charakter des Ichs immer ein Ideal bleiben wird. In so fern daher der Mensch die Idee des Absoluten in sich hat, und seinen Grundcharakter in ihr sucht, nur in so fern ist er der Poesie und Kunst fähig, und nur in so fern erfreut er sich so innig an Poesie und schöner Kunst. Von der andern Seite fühlt er sich aber von dieser Absolutheit zur reinsten Moralität bestimmt. Denn der von der Idee seiner Absolutheit begeisterte Mensch muß alle sinnlichen Triebfedern des Handelns verachten, und nothwendig die Pflicht um der Pflicht willen ausüben. Der von der Idee des Absoluten geleitete Mensch kann das Gute nicht um einer Belohnung, nicht um des Glücks willen thun, sondern bloß um sein selbst willen, bloß um seinem übersinnlichen absoluten Charakter zu entsprechen. So ergiebt sich also der Hang des Menschen zur Veränderlichkeit, das Wohlgefallen desselben an Poesie und schöner Kunst, die Begeisterung desselben für reine Moralität aus der Fichteschen Construktion des Bewußtseyns. So ist also die Idee des schlechthin Uebersinnlichen oder Absoluten der Punkt, von dem alles Bewußtseyn ausgeht, und zu welchem es zurückläuft.

Hier stehen wir also auf dem Punkt, daß wir das absolute Ich noch anders charakterisiren können. Es ist nicht das individuelle Ich, das dieser oder jener Person eigen ist, sondern das schlechthin Eine, über alle Individualität, Subjektivität, und Objektivität erhabene Ich, das allen Vernunftideen gemein ist, und vorausgesetzt werden muß, wenn irgend ein Bewußtseyn statt haben soll. Es ist nicht das Ich der Transscendentalphilosophie, sondern aller Intelligenzen, die nur denkbar sind. Das ganze unermeßliche Reich der Geister besteht nur in so fern, als die Idee eines absoluten Ichs ihr individuelles Ich bindet und zügelt, in Harmonie mit sich selbst setzt und des ewigen und unabhängigen Daseyns fähig macht. Das absolute Ich kommt also im gemeinen oder gewöhnlichen Bewußtseyn nicht als solches vor, aber aller Zusammenhang dieses Bewußtseyns und jede Begeisterung des Lebens ist ein Werk dieses absoluten Ichs.

Man sieht übrigens leicht ein, daß aus der Fichteschen Philosophie eine stoische Moral hervorgeht, wie denn auch Fichte in der Wissenschaftslehre ausdrücklich sagt, daß der Mensch Gott gleich werden solle. Denn das Prinzip der Sittlichkeit ist bey ihm der nothwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freyheit nach dem

Begriffs der Selbstständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme bestimmen solle. Weder Glück noch Belohnung soll der Zweck seyn, warum der Mensch handelt, weder Furcht noch Hofnung, sondern er soll sich bloß von der Idee der Pflicht leiten lassen. Handle schlechthin deiner Ueberzeugung von deiner Pflicht gemäß, ist bey Fichte das formale Gesetz der Sitten, der kategorische Imperativ, der den Menschen zu Handlungen antreiben und dabey leiten soll.

Es folgt aus dem Bisherigen schon von selbst, daß in der Fichteschen Philosophie die Einheit der Vernunft hergestellt wird, die in der Kantischen Philosophie verloren ging. Die Kantische Vernunft hatte sich in theoretische und praktische Vernunft getheilt, und die letztere baute das auf, was die erstere eingerissen hatte. Bey Fichte ist die Vernunft durchaus praktisch, denn ihr eigenes Seyn ist erst durch ihre eigene Thätigkeit entstanden. Die Vernunft ist nur dadurch theoretisch, daß sie sich auf eine niedrigere Stufe stellt, und daher gilt alle Theorie nur in Bezug auf das Praktische. Durch das Praktische wird allein das Wesen der Vernunft aufgefunden.

Die Wissenschaftslehre ist also dadurch Philosophie, daß sie das Bewußtseyn erklärt. Sie erklärt es ihrer Meynung nach auf keine erkünstel-

te, sondern auf eine natürliche Art. Im gewöhnlichen Bewußtseyn kommt freylich nur ein bloßes Ich, und kein Nicht-Ich und kein absolutes Ich vor. Aber Nicht-Ich und absolutes Ich sind nur neue Namen für Dinge, die im Bewußtseyn beständig vorkommen. Das absolute Ich kommt ja als Grund des Bewußtseyns, als Grund aller Erhebung des Menschen, als Einheit bey allen noch so mannichfaltigen Vorstellungen vor; das Nicht-Ich kommt ja als Vorstellung der Welt oder der Dinge vor. Die Philosophie kann in keinem Falle dem gewöhnlichen Sprachgebrauch huldigen; denn dieser enthält nur Ausdrücke für die Gegenstände des empirischen Bewußtseyns, nicht aber für die Gegenstände des reinen oder philosophischen Bewußtseyns. Jede wahre Philosophie, die das Leben erklärt, kann für die Erklärung des Lebens nicht die gewöhnlichen Ausdrücke brauchen; denn da würde ja Erklärendes und Erklärtes mit einerley Ausdruck bezeichnet werden. In Ansehung der Wissenschaftslehre liegt freylich ein großer Anstoß darin, daß man für das Absolute nicht passende Ausdrücke genug hat; denn jeder Ausdruck liegt in der Sphäre des Subjektiven und Objektiven, und das Absolute soll doch die harmonische Einheit beyder seyn.

Die erste Forderung, die die Philosophie an ihre Lehrlinge macht, ist die: merke auf dich selbst

beobachte dich selbst; kehre deinen Blick von allem, was dich umgiebt, ab, in dein Inneres. Du hast nichts, als deine Erfahrung, die dich mit Vorstellungen erfüllt, aber du kannst doch das in der Erfahrung Verbundene durch Freyheit des Denkens zergliedern, und so das Zufällige von dem Beständigen und Nothwendigen trennen. Trennst du auf diese Art Zufälliges und Nothwendiges, hebst du das Allgemeine immer mehr aus dem Besondern heraus, so kommst du zu unserer vorgetragenen Theorie.

Es fällt von selbst in die Augen, daß in diesem Systeme Gott nichts Anderes ist, als eine moralische Weltordnung. Es ist nemlich an keinen Weltschöpfer in dieser Philosophie zu denken; da jeder Mensch die Welt für sich selbst macht; oder da sie sich aus ihm selbst und in ihm selbst wie ein Traum bildet. Das Absolute, der Grund des Geistes, liegt ferner nach dieser Philosophie im Geiste selbst: also hat auch der Geist keinen Schöpfer und Regenten. Gott ist also allenthalben aus diesem Systeme verbannt. Damit indessen die Ichheit nicht gottlos werde, bindet ihr Fichte die Moralität auf den Rücken, und was man insgemein um Gottes willen thut, soll man nach ihm um der moralischen Weltordnung willen thun. Die moralische Weltordnung ist der Glaube der Intelligenz, daß man recht thun solle;

ohne noch einem Grunde zu fragen. „Wenn ihr nicht mehr auf die Forderungen eines nichtigen Systems hören, sondern euer eigenes Innere befragen werdet, werdet ihr finden, daß jene Weltordnung das Absolut-Erste aller objektiven Erkenntniß ist, gleichwie euere Freyheit und moralische Bestimmung das Absolut-Erste aller subjectiven.“ Der wahre Atheismus besteht nach Fichte darin, daß man über die Folgen seines Handelns klügelt, der Stimme seines Gewissens nicht eher gehorchen will, bis man den guten Erfolg vorherzusehen glaubt, so seinen eigenen Rath über den Rath Gottes erhebt, und sich selbst zum Gotte macht. Obgleich die Welt nichts ist, als ein leerer Schein, so ist doch ihre Bedeutung das Klarste und Gewisseste, was es giebt: sie ist deine bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge. Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht; dies ist das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich uns aufdringt, ist ein moralischer Zwang, der einzige, welcher für das freye Wesen möglich ist. Niemand kann ohne Vernichtung seine moralische Bestimmung so weit aufgeben, daß sie ihn nicht wenigstens noch in diesen Schranken (in der Welt) für die künftige höhere Veredlung aufbewahre. — So als das Resultat einer moralischen Weltordnung

angesehen, kann man das Prinzip dieses Glaubens an die Realität der Sinnenwelt gar wohl Offenbarung nennen. Unsere Pflicht ist's, die in ihr sich offenbart.

Die Titel der Fichteschen Hauptschriften sind 1) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, Tübingen bey Cotta 1802. 2) System der Sittenlehre, Jena und Leipzig bey Gabler 1798. 3) Grundlage des Naturrechts, ebend.

II. Kritik der Fichteschen Philosophie.

Eine ungemeine Schärfe des Arguments charakterisirt die Fichtesche Philosophie, und wem es bloß daran gelegen ist, die Denkkraft zu üben, der versage sich das Studium dieser Philosophie nicht. Man findet nicht leicht ein so scharfsinnig angesponnenes und ausgeführtes Werk als die Wissenschaftslehre. Aber man hüte sich, Schärfe für Fülle zu halten. Die Fichtesche Philosophie ist eine bloße Einseitigkeit.

In allgemeiner Hinsicht ist freylich ein nothwendiger Fortgang von Kant zu Fichte, von

Fichte zu v. Schelling. Es war nicht möglich bey Kant stehen zu bleiben, es mußte eine höhere Begründung des Wissens versucht werden, und diese mußte, eben weil sie von Kant ausging, das geistige Prinzip des Denkens vorzüglich hervorheben, den Idealismus: aber eben diese Einseitigkeit, dieses Verweilen bey dem einen Extrem, mußte eine Philosophie des entgegengesetzten Extrems hervorrufen, eine Naturphilosophie. Daher ist es nun einleuchtend, wie weder Kant noch Fichte auf das wahre Wesen der Dinge kommen konnten.

Die Schärfe der Fichteschen Philosophie ist also nur scheinbar, und deßwegen ist diese Philosophie auch mit so viel Unbehülflichkeit verbunden, daß sogar die Deutschheit Fichte's in seinen neuesten Reden nur unbehülflich auftreten kann. Denn man kann nicht leicht zur Natur, die voll Bildsamkeit ist, aus dieser Philosophie hinüber kommen, und muß sich also ganz starr auf der geistigen Höhe bewegen. Die Versuche, welche einige Schüler Fichte's mit Anpassung seiner Philosophie an Poesie und Natur machten, sind auch ziemlich steif ausgefallen.

Es kann wohl heut zu Tage nicht mehr die Rede davon seyn, ob überhaupt entweder Idealismus oder Realismus gut und nützlich, oder nothwendig und einzig möglich sey. Es läßt sich im Voraus gar keine solche Frage beantworten, sondern man muß durch die That selbst an jedem

idealistischen oder realistischen Systeme erproben, in wie fern es alle die Probleme, welche von jeher der Philosophie zur Lösung vorgeschoben wurden, befriedigend erklärt. Weil Fichte die große Macht des Gemüths über die Natur und viele andere bisher unerklärte psychologische Erscheinungen befriedigend aus dem Idealismus erklärte, so glaubte man schon, es lasse sich nun auch alles und jedes aus dieser Philosophie erklären, und nahm sie voreilig als die vollkommenste Philosophie an. Man bedenke aber, was der Idealismus für eine ungeheuere Maschinerie braucht, wenn man durch ihn das gesammte Weltall und die Geschichte im Allgemeinen sowohl als Einzelnen erklären will.

Bedeutend hat die Philosophie auf jeden Fall durch den Fichtianismus in der Methode oder Form gewonnen. Dieses kam daher, daß Fichte die Philosophie als Wissenschaft aufzustellen suchte, denn so mußte er die Form von Wissenschaft überhaupt, unabgesehen auf Philosophie, streng aufstellen. Man ist bey dieser Fichteschen Form auch bisher so ziemlich stehen geblieben, und diejenigen, welche im Wesen der Philosophie selbst einen andern Gang nehmen zu müssen glaubten, haben uns dennoch die Grundsätze jener Form fast bis zum Ueberdrusse wiederholt. Die Nothwendigkeit des Zirkels in der Philosophie, ihre Analysis aus einem ersten unbedingten Grundsatz oder

der Ausgang vom Absoluten und die endliche Heimfahrt zum Absoluten, und andere dergleichen formelle Gesetze hat man bis jetzt noch in der Philosophie gebraucht, ohne des ersten Erfinders auch nur mit einem Worte zu gedenken.

Aber bedenken hätte Fichte sollen, daß das Ich selbst schon mehr Natur als Absolutheit zeigt, und daß hier ein anderer Gang zu nehmen sey, als er selbst eingeschlagen hat. Es giebt z. B. keinen absoluten Gedanken, sondern jeder Gedanke ist entweder der eines männlichen oder weiblichen, eines jugendlichen, erwachsenen oder abgelebten Individuums. Das Ich steht also unmittelbar unter Naturgesetzen, und es hat nichts Reines und Absolutes. Analysirt man auch irgend eine Vorstellungsart oder Theorie, die ganz rein menschlich oder absolut zu seyn scheint, vollständig durch, so findet man, daß sie bloß nationell ist. In den neuern Zeiten haben z. B. wir Deutsche uns vorzüglich zu Philosophen berufen geglaubt, und haben unsere philosophische Theorien als die einzig wahren betrachtet. Aber es ist doch sonderbar, daß wir mit allen unsern angeblich absoluten Theorien nicht über unsere Nationalität hinausgekommen sind, daß wir fast durchgängig nur unsere Religion, nur unser Recht, nur unsere Tugend, nur unsere Metaphysik damit philosophisch aufstutzten, und so statt weltbürgerlicher Philosophie nur germanische Philosophie zu

Stände brachten. Unsere Natur hängt uns also so sehr an, daß wir sie selbst da nicht verleugnen, wo angeblich von ihr gar nicht die Rede ist.

Diese Engherzigkeit der Ansicht läßt sich in allem nachzeigen, was Fichte selbst philosophisch neu begonnen hat. Sein geschlossener Handelsstaat z. B. macht den Menschen zu einer Ameise, die auf ihr kleines Hügelchen angewiesen ist. Um des Zwecks willen, daß es keine Armen gebe (welcher Zweck doch leicht auf andere Art erreicht werden kann) verwickelt Fichte die Nationen zuerst in Kriege, um ihre Grenzen zu arrondiren, sperrt sie hierauf innerhalb derselben so ein, daß sie fast bey Todesstrafe nicht über dieselbe hinausgehen dürfen, entzieht ihnen alles Annehmliche des Lebens, auch Gold und Silber, und macht eine solche Staatsmaschinerie nothwendig, daß fast alle Zeit der Beamten mit Berechnungen auf die staatswirthschaftliche Gleichheit der Stände vergeudet wird *). Und das alles, damit es keine Armen gebe!

Aber sonderbar muß sich die Philosophie win-

*) Eine umständlichere Darlegung und Kritik des Fichteschen geschlossenen Handelstaats, Tübingen bey Cotta 1800 findet man in meinen moralischen Vorlesungen, Coburg bey Sinner 1818, S. 95 u. ff.

den, die den Fichteschen Ursprung des Ichs verfechten will. Warum findet sich das Ich nothwendig als Kind in der Welt zuerst vor, und warum nicht als körperlich ganz vollendeter Geist? Warum gleicht es in den meisten Fällen seinen Eltern nicht nur dem Körper sondern auch dem Geiste nach? Wie kann das elterliche Ich in das noch ungeborne Ich einwirken? Ist diese Einwirkung abermals eine Täuschung? Ist also das ganze (Fichtesche) Ich nicht eine Täuschung? Wenn es auch eine nothwendige Annahme ist, daß das empirische Ich (der einzelne Mensch) auch in Ansehung seines Geistes prädestinirt (dem Vater gleich) erscheint, warum liegt diese Annahme auch in so vielen fremden Ichs (andern Personen)? Ist mit meinem Ich zugleich die Möglichkeit und Beschaffenheit aller der vielen Millionen von Ichs ausser mir gesetzt? Trage ich also mit meinem Ich nicht eine Schachtel herum, worin alle andern Ichs liegen, wie (nach einigen schlechten Physiologen) einst Adam in seinem Saamen alle Individuen seiner Nachkommenschaft? Ist der Glaube nicht natürlicher, daß nichts existirt als die Natur, daß sie mich wie ihre andern Produkte hervorgetrieben, und mir nur deßwegen einen Geist beygegeben hat, damit sie sich durch mich, wie das Auge durch das Glas, betrachten könne? Warum stürzt sich die Mehrzahl der Ichs so gierig auf das Nicht-Ich, warum kämpfen sie auf Mord und

Tod um dieses Nicht-Ich, wenn es so unbedeutend und achtungslos ist?

Und was ist denn im Grunde das Ich? Ist es nicht in allen Beziehungen ein elendes, schwaches Wesen? Und dieses kurzsichtige engherzige Wesen trägt in sich selbst nicht nur die große, majestätische und unendliche Natur herum, sondern sogar auch den ganzen Inbegriff der Einwirkungen der Ichs, die vor ihm waren! Was also die großen Dichter und Philosophen aller Zeiten gedichtet und geschrieben, und somit in das Nicht-Ich hinüber gesetzt haben, auch diese ungeheuere Summe von geschriebenen und gedruckten Gedanken habe ich sammt der Welt aus mir selbst producirt! Mein kleines Ich ist also ein ungeheueres Magazin, aus dem ein ganzes Universum und unermeßliche Bibliotheken durch einen einzigen Zauberschlag entstehen! Das arme Ich ist also wirklich so ungeheuer reich! —

Das absolute Ich hat sich in zwey Theile gespalten: der eine ist Geist, der andere Natur. Wenn es nun wahr ist, daß die Natur ausser diesem Gegensatze nichts ist, daß sie nur dadurch entsteht, daß sie der Geist sich selbst nothwendig entgegensetzt, wie ist es nun möglich, daß das Ich einen so großen Abscheu gegen das Nicht-Ich haben kann? Nemlich alle Sucht des Menschen zur Veränderung soll aus seiner Abneigung gegen das Nicht-Ich entstehen. Nun ist aber das

Nicht-Ich nur der eine Pol des Absoluten, also in der That ein Absolutes selbst, wie kann also ein Theil des Absoluten den andern so hassen?

So sehr sich auch die Fichtesche Philosophie anmaßt, das Räthselhafte endlicher Geister zu lösen, so wenig löst sie es doch: wir werden nur aus allen gemeinen Räthseln hinüber in höhere Räthsel vertrieben.

III. Verbesserte Fichtesche Lehre.

Fichte sah endlich selbst das Ungenügende seines Systems ein, und suchte es zu verbessern. Statt seines absoluten Ichs stellte er nun Gott an die Spitze der Philosophie, und machte das menschliche Wissen zu einem Schema Gottes. Das Wort Schema ist bekanntlich griechischen Ursprungs, und entspricht dem lateinischen habitus der Bedeutung nach. Kant gebrauchte den Begriff der Zeit statt eines Schema, wie wir oben sahen: sonst wurde Schema von einer Regel gebraucht, die zugleich auch als ein Beyspiel gestellt ist. Von den hypothetischen Schlüssen z. B. sind in meinen Anfangsgründen der Logik (Coburg 1814) nach Vorgang der Alten die Schemata auf folgende Art gegeben worden:

In modo ponente:

Si antecedens est, etiam consequens est;
Sed antecedens est:
Ergo etiam consequens est.

In modo tollente:

Si antecedens est, etiam consequens est;
Sed consequens non est:
Ergo antecedens non est.

In diesem Sinn gebraucht aber Fichte den Ausdruck Schema nicht, sondern in dem eines Bildes, wie er denn S. 8. seiner Schrift: die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, Berlin 1810, Schema und Bild für einerley ausgibt. Gott ist hier schlechthin durch sich selbst; kein todter Begriff, sondern lauter Leben; durch sein Seyn ist alles sein Seyn so wie alles mögliche Seyn gegeben: das Wissen dagegen ist nur Gottes Seyn außer seinem Seyn; seine Aeußerung, in der er ganz ist, wie er ist, während er auch zugleich in sich selbst ganz bleibt, wie er ist. Dieses Wissen, dieses Schema ist schlechthin dadurch, daß Gott ist, und muß seyn, so gewiß dieser ist. Ausser Gott gibt es kein inneres, auf sich beruhendes Seyn, und nur sein Schema kann seyn außer ihm, jedoch nicht als eine Wirkung Gottes, durch einen besondern Act desselben, sondern es ist als

eine

eine unmittelbare Folge seines Seyns zu denken. Dieses Schema wird ein Vermögen zur Verwirklichung dessen was in ihm liegt, und so entsteht Anschauung und Angeschautes, Geist und Welt, u. s. w. — Die Hinneigung zur Schelling'schen Schule ist hier nicht zu verkennen, aber man muß sich billiger Weise wundern, wie Fichte durch den armseligen Begriff eines Schema die so viel befassenden Aufgaben der Philosophie gelöst zu haben vermeynen konnte. Herr v. Schelling sowohl als seine Freunde waren wenig mit dieser Umgestaltung zufrieden, und so finden sich denn in Rixners Handbuch der Geschichte der Philosophie, III. S. 416 — 419 folgende Paragraphen:

§. 192.

Uebersicht und Darstellung des neuen Fichte'schen Systems.

Die Uebersicht der verbesserten Fichte'schen Lehre, die man mit sich selbst im argen Widerspruch steht, ist folgende, und zerfällt in zwei Hauptpunkte:

I. Von Gott.

1. Nicht das endliche Subjekt (Ich), sondern die göttliche Idee ist der Grund aller Philosophie, alles hingegen, was der Mensch von und aus sich selbst thut, ist nichtig.

2. Nicht der Mensch, das endliche Individuum als solches, liebt und begreift die göttli-

che Idee, sondern diese liebt und umfaßt sich selbst in ihm.

3) Alles Seyn ist lebendig, und in sich selbst thätig, und es gibt kein anderes Leben als das Seyn und kein anderes Seyn als Gott: Gott ist also absolutes Seyn und Leben.

4. Das göttliche Leben ist an und für sich, rein in sich selbst verborgen; es hat seinen Sitz in sich selbst, rein aufgehend in sich, und zugänglich nur sich selbst. In dieser Reinheit aber kann es nur durch den Gedanken ergriffen werden.

II. Von der Welt, nämlich von der Menschheit und von der Natur.

5. Allein das göttliche Wesen tritt auch aus sich selbst hervor, d. h. es äußert und offenbart sich; diese seine Darstellung oder sein äußerstes Daseyn ist nun die Welt.

6. Die Welt ist demnach bedingt durch Gottes Wesen an sich; und durch die unabänderlichen Gesetze der äußern Vorstellung überhaupt.

7. Das göttliche Leben, das ein unendliches Seyn und Wissen ist, wird in der Darstellung zu einem ins Unendliche, d. h. in einem unendlichen Zeitflusse und an einer unendlichen Menge von individuellen Gestaltungen, sich entwickelnden Leben, das gleichfalls in jedem Individuum als ein

Seyn und Wissen erscheint. Diese lebendige Darstellung des göttlichen Lebens in der Erscheinung nennen wir das menschliche Geschlecht.

8. Dieses also allein ist die wahre lebendige Offenbarung Gottes im Daseyn, folglich ist es auch allein wahrhaft da.

9. Ohne Hemmung und Schranke würde jedoch das ganze unendliche Leben Gottes in einem Schlage nicht in einer Vielheit und Succession (Reihenfolge) individueller Gestaltungen hervorbrechen: das göttliche, in Vielheit und Succession sich entwickelnde Leben muß daher in allen Zeitmomenten seines Daseyns beschränkt seyn.

10. Die Schranke des göttlichen Lebens in der Erscheinung ist nun die objektive materielle Natur, ein todtes starres und in sich beschlossenes Seyn.

11. Diese Schranke, oder dieses an sich Todte, ist weder, noch ist es im eigentlichen Sinne wirklich da; denn nur das Leben ist, weil alles Seyn wesentlich selbst Leben, und nur das Leben ein wirkliches Seyn ist.

12. Die besagte Schranke der materiellen Natur ist also ein Gegenstand für die Kraftäußerung des vernünftigen Lebens, folglich ein bloß negatives, das immer nur aufgehoben zu werden bestimmt ist, und immer nur Leben erhält, inwie-

fern das vernünftige Leben auf dasselbe einwirkend, von dem seinigen ihm mittheilt. Vergl. die Erlanger Vorles. S. 13—30.

§. 193.

Kritik dieser neuen Fichte'schen Lehre.

Die Grundfehler dieses neuen Fichte'schen Lehrsystemes sind nach Schelling in der Schrift: Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre, Tübingen 1806. folgende:

1. Daß Fichte noch immer eine nur dem Denken erreichbare Welt, in der Gott ist, und eine andere von Gott völlig leere, ihm absolut entfremdete, und daher auch durchaus ungöttliche, ja nichtige und todte Welt, die er die wirkliche materielle Welt nennt, annimmt. Seliges Leben S. 10, 116, 117.

2. Daß er behauptet, die Menschen nur allein seyen die Darstellung des göttlichen Wissens, und das Wissen allein, so wie es am Menschen erscheint, seye die einzige Form, darinnen das unendliche Seyn sich offenbare. Seliges Leben S. 97, 115.

3. Daß wie Gott aus sich selbst heraustrete, und sich offenbare oder enthülle, d. h. wie sein unsichtbares, unendliches und unzugängliches

Seyn, ein erscheinendes Daseyn werde, sich immer nur finden, nicht begreifen lasse. Sel. Leben S. 220.

4. Daß die materielle Natur nicht da ist, im eigentlichen Sinne, und dennoch wieder da seyn muß, damit die Menschheit, die allein wahrhaft da ist, da seyn und gegen sie kämpfen möge. Erlang. Vorles. S. 28.

5. Daß diese materielle Natur lediglich nur als absolute Schranke, und als ein eigentliches μη-ον gedacht werden; gleichwohl aber eine neben und mit Gott bestehende Wirklichkeit ausser ihm haben solle. Erlang. Vorles. l. c.

6. Daß er es für unmöglich ausgiebt, das göttliche Leben, das hinter den sinnlichen Hüllen der Dinge verborgen liegt, in der Wirklichkeit zu erblicken. Seliges Leben S. 144. 145.

7. Daß er noch immer nicht das Göttliche als das allein Wahrhaft-Wirkliche, und das allein wahrhaft-Wirkliche als das allein wahrhaft-Göttliche anzuschauen vermag. Grundzüge der Charakt. u. Z. A. S. 247. ff.

8. Daß ihm vielmehr Gott in der Natur, und folglich in der Wirklichkeit todt, und nur durch die Kraft unsers Glaubens in ihr wieder aufzuwecken erscheine. Ebend. S. 257. Seliges Leben S. 240—247 und 279 u. 280. 302 u. 303.

Ueber die Fichtesche Philosophie hat Herr Hegel S. 224 seiner Encyklopädie das Urtheil gefällt, daß sie, wie die Kantesche, nur eine Phänomenologie des Geistes, eine Theorie des Bewußtseyns sey, indem das Nicht-Ich nur als Gegenstand des Ichs erscheine, nur im Bewußtseyn bestimmt sey, und als unendlicher Anstoß, d. h. als Ding an sich verbleibe.

Schelling'sche Philosophie.

Eine genügende Darstellung der sogenannten Naturphilosophie des Herrn v. Schelling zu geben ist so leicht nicht, da sie in mehreren Epochen und verschiedenen Gestalten hervortrat, und auch die Bestrebungen derjenigen Anhänger derselben nicht zu übergehen sind, welche sie hie und da oder gar im Ganzen weiter auszubilden für nöthig erachteten. Wir wollen sie also auf diese Art hier vorzulegen suchen, 1) daß wir als Einleitung in dieselbe die Darstellung, wie sie in der ersten Ausgabe unserer Schrift erschien, etwas abgekürzt wiederholen; 2) die neuere Darstellung derselben aufnehmen, wie sie Rixners Handbuch der Geschichte der Philosophie gibt, damit eine unparteyische Ansicht derselben leichter gefaßt werden möge; 3) die Bearbeitung der Naturphilosophie durch einige Freunde und Anhänger des Herrn v. Schelling zu charakterisiren suchen; und 4) mit einigen Bemerkungen über das Ganze schließen.

I. Grundzüge der Naturphilosophie.

A) Einleitung nach der frühern Gestalt der Naturphilosophie.

Die Unzulänglichkeit eines einseitigen Idealismus fühlend, erhebt sich eine Philosophie, welche sowohl Geist als Natur auf ihre wahre Bedeutung zurückführen will. Sie nennt sich Naturphilosophie, weil sie behauptet, daß sie das Absolute nicht als von der Natur getrennt, sondern vielmehr als sich durch und in der Natur offenbarend erkenne. Das Absolute oder Göttliche wird von ihr ganz durchschaut, weil eben die Natur die Offenbarung dieses Göttlichen ist, und beyde nicht reell getrennt sind.

Nach dieser Philosophie existirt nichts als Gott, und die Welt ist seine Selbstoffenbarung. Der Mensch existirt nur abhängiger Weise, und ist nichts als ein bloßes Produkt dieser Welt oder Natur. Denn die Welt besteht nicht bloß körperlich, sondern auch geistig. In jedem Theil der Welt, in jedem Produkt der Natur ist auch Geist vorhanden, denn Körperliches und Geistiges sind durchaus Eins. Gedenke hier der alten Philosophen Griechenlands. Auch sie behaupteten, daß die Natur nicht ohne Geist sey. „Die Natur hat eine noch vollkommnere Vernunft als der Mensch. Denn die Natur zeugt Menschen mit Vernunft begabt, also muß sie selbst das noch vorzüglicher besitzen, was sie andern schon so vorzüglich mit-

giebt. Die Welt ist ein lebendes und vernünftiges Wesen eben so gut, als das Thier und der Mensch. Geist ist also der Natur nicht minder eigen als dem Menschen. Denn Natur ist das, was das ganze Universum unter sich bewältigt und erhält, und dieses nach einem inwohnenden geistigen Prinzip thut. Die Natur ist mithin wahrhaft göttlich. Die höchste Potenz der Wesen ist die, worunter wir das All begreifen, welches die Basis der ganzen Natur ausmacht; u. s. w." So sprachen namentlich die alten Stoiker.

Nicht in einem bloßen Ich liegt also die Welt, sondern in Gott. Gott oder das Absolute allein ist der Grund alles Daseyns, und alles Daseyn spricht sich in der Naturwelt aus. Aus dem Fichtianismus selbst kann man die Wahrheit dieser Behauptung erweisen. Mit dem empirischen Ich dieser Philosophie ist zugleich die ganze Wirksamkeit von den Millionen und Billionen der andern Ichs gesetzt, folglich ist jedes einzelne Ich nichts als eine Modifikation eines einzigen großen und ungeheuern Ichs. Dieses große Ich kann auf keinen Fall in jedem einzelnen Ich sondern muß außer dem Ich liegen. Durch die Fichtesche Theorie des Ichs (Bewußtseyns) ist also nicht bloß ein absolutes Ich als Idee, sondern auch ein großes Gesammt-Ich als Realität gesetzt. Dieses Gesammt-Ich legen wir billiger Weise in die Natur, und verknüpfen das absolute Ich dadurch mit ihm, daß wir sagen, die Natur sey das

sichtbare Absolute selbst. Unsere Naturphilosophie wird also zu einer Art Spinozismus, nur fügt sie sich dem wahren Leben der Dinge mehr an als der Spinozismus. Der Mensch hat es zu allen Zeiten gefühlt, daß er nichts als ein Glied in der großen Kette des Universums sey, aber noch kein Philosoph hat ein System aufgestellt, welches nach dieser Annahme alle Erscheinungen des Lebens befriedigend erklärte. Zu dieser Erklärung macht sich unsere Naturphilosophie anheischig.

Alles ist Eins. Die Welt ist die Offenbarung der Einheit in der Zweyheit, des Ewigen durch das Endliche. Das Absolute oder die Gottheit ist der Grund der Welt, und man sieht die Einheit Gottes aus der ganzen Vielheit in der Natur hervorleuchten. Alle einzelne Dinge sind die Bilder der Gottheit, und so wie die Gottheit oder das Absolute darin besteht, daß sich Unendliches und Endliches zu einer Einheit vermählt, so hat jedes einzelne Ding sowohl als das Universum ein Unendliches und ein Endliches in sich. Was ist in Gott das Unendliche und das Endliche? Was ist in den einzelnen Dingen Endliches und Unendliches? Das Unendliche in Gott ist der Inbegriff aller seiner möglichen Eigenschaften, die mit seiner Existenz oder seiner Endlichkeit durchaus zusammen fallen: in Gott wohnt also Möglichkeit und Wirklichkeit in gleichem Maaße bey einander. In den einzelnen Dingen aber ist nur ein Theil ihrer Unendlichkeit (Möglichkeit) als Endliches (Wirkliches) realisirt. In Gott wohnt

das Endliche (sein ganzes Wesen) ohne alle Succession in seinem Unendlichen (in seiner Möglichkeit); in den einzelnen Dingen wohnt das Endliche als Succession in dem Unendlichen. Was z. B. in dem Begriff des Menschen, der Thiere, der Pflanzen für Möglichkeiten vorhanden sind, das werden diese Wesen allerdings als Wirklichkeiten aufzeigen, aber nicht auf einmal, sondern nach und nach. Was der Mensch seyn kann, das wird die Erfahrung allerdings im Verlaufe der Zeit zeigen, denn die Möglichkeit zeigt sich allerdings nach und nach als Wirkliches; aber was Gott seyn kann, das ist er auch auf einmal alles: die Möglichkeit zeigt sich bey ihm nicht als Succession, sondern als Identität mit dem Wirklichen.

Wenn also auch in dem Begriffe des Universums die Möglichkeit einer unendlichen Reihe von Dingen gesetzt ist, so ist sie doch nicht ohne alle Beziehung auf die Zeit gesetzt, also nicht absolut: wollen wir also die Idealität oder unendliche Möglichkeit aller Dinge in Ansehung der höchsten Idee (Absoluten) setzen, so müssen wir alle Zeitbedingungen ausschließen. Eben so müssen wir auch die Zeit, die bloß aus der Trennung des Idealen vom Realen entsteht, von dem letztern, in so fern wir es in der höchsten Idee setzen wollen, verneinen, und sagen, daß das Endliche ohne Succession in dem Ewigen wohne. Im end-

lichen Erkennen enthält jedes Wirkliche eine Möglichkeit, von welcher die Wirklichkeit ausser ihm liegt, und hat selbst seine Möglichkeit ausser sich; in der höchsten Idee aber, oder der Gottheit, ist alle Möglichkeit mit ihrer Wirklichkeit auf das Genaueste vereinigt, ungefähr wie in einem organischen Leibe jedes Organ die andern, von denen es Ursache und Wirkung ist, zugleich neben sich hat, und nicht successiv erzeugt, wie in der organischen Welt; obwohl jeder Organismus nur ein Schatten von dem Wesen des Ewigen, und darin unvollkommen ist, daß er selbst noch eine Causalität hat, die ihre Wirkung ausser sich setzt, so wie er auch selbst seine Möglichkeit in einem andern anerkennen muß. Daher ist denn auch kein Endliches an sich ausser dem Absoluten, sondern nur für sich selbst einzeln, und setzt sich durch die Trennung der Möglichkeit und der Wirklichkeit in ihm seine Zeit.

Ich bin als Mensch ein Theil des Universums, und dieses ist wieder eine Offenbarung Gottes: ich selbst bin mithin eine Modifikation von Gott. Wie geht dies zu, welches ist das Verhältniß der Modifikation oder Accidenz zu der Substanz? Die Antwort ist im Vorhergehenden enthalten. Auch ich trage wie das Absolute (wie Gott) etwas Endliches und ein Unendliches mit mir herum, aber beyde sind nicht zu solcher Einheit verbunden, wie in Gott. Ich bin also

Gott ähnlich, aber dennoch nur ein Schatten der Gottheit; ich gleiche allen andern endlichen Dingen mehr als Gott. Was ich seyn kann, mein Unendliches, realisirt sich nur nach und nach, und immer steht mein wirkliches Daseyn weit unter dem, was es möglicher Weise seyn könnte.

Wenn nun der Mensch selbst nur ein Theil des Universums ist, wie kann er denn über dasselbe philosophiren? Durch seine Vernunft. In dem menschlichen Geist will sich das Universum selbst wie in einem Spiegel betrachten; alles, was wesentlich im Weltall enthalten ist, will sich auch in einem Geiste reflektirt oder aufgefaßt besehen. Dieselbe Natur, die sich äußerlich als das unendliche All zeigt, zeigt sich auch im menschlichen Geiste als eine unendliche Betrachtungsweise. Die Vernunft ist nichts als die geistige Durchdringungskraft. Nicht jedem Menschen ist sie so mitgetheilt, daß sie sich auch zur philosophischen Durchdringungskraft erhebt. Denn wie es dem Menschen gelinge, die Hülle der Endlichkeit abzustreifen, und sich in den Aether reiner Selbstanschauung zu erheben, ist auf keine irdische Weise einzusehen: es ist eine Gabe des Glücks. So wenig also diese Vernunftanschauung empirisch zu begreifen ist, und einem Auge, das stets im Dunkel der Zeitlichkeit schwebt, absolut unmöglich scheint; so führt doch der Philosoph den Beweis, daß sie im System des Menschen noth-

wendig vorkommen müsse, und eigentlich die geistige Durchdringungskraft sey, ohne die alles Andere in Widerspruch aus einander fällt.

Philosophie ist mit Poesie und Religion Eins. Die Philosophie sucht nemlich das Absolute zu ergründen, und kann es ergründen, denn es hat sich ja in der Natur sichtbar hingestellt. Nun aber ist die Natur nicht abgerissen, nach ihrem einzelnen Theilen, sondern nach ihren ganzen Wesen zu betrachten. Dies ist nun nicht anders möglich, als daß man sich durch Vernunftanschauung zu den Ideen der Dinge erhebt. In der Natur sehe ich ja nichts als einzelne Theile, nicht das Ganze, mithin kann ich auch nur in der Idee das Ganze erfassen. Während ich also als Philosoph die ewigen Ideen der Dinge aufzufassen suche, stelle ich als Dichter sie selbst schon dar, denn die Schönheit ist nichts Anderes als der Ausdruck dieser ewigen Ideen an den sichtbaren Dingen. Als Religiöser erhebe ich mein Herz zu diesen ewigen Ideen, in so fern ich sie in einer Gottheit vereinigt denke. Mithin ist Philosophie ihrer Richtung nach mit Poesie und Religion Eins.

Die Philosophie ist aber auch die Wissenschaft des Wahren. Denn was ist wahr? Nur das Ewige, nicht das Vergängliche. Alles um mich herum und ich selbst ist ein steter Wechsel, aber die Ideen aller Dinge bleiben ewig in ihrer Reinheit und Unveränderlichkeit. Wenn ich also auf-

richtig sprechen soll, so liegt nichts Wahres in den Erkenntnissen der zeitlichen Dinge, auch nicht in den allgemeinen Formen (Gesetzen) der zeitlichen Erkenntniß, sondern die Wahrheit liegt bloß in den ewigen Ideen der Dinge. Nur in so fern ich in meiner (philosophischen oder Natur-) Betrachtung das Ewige und Absolute in der Welt oder durch die Welt hindurch erblicke, habe ich Wahrheit gefunden, denn ausserdem gibt es keine Wahrheit.

Der Philosoph hat es also nicht bloß mit der Erklärung des Bewußtseyns zu thun, denn hier erscheint nur die geistige oder die eine Seite der Welt, sondern vorzüglich mit der Erklärung des Weltalls. Er muß zuvörderst eine Philosophie des Universums aufstellen, und erst aus dem Universum zum Bewußtseyn herabsteigen. Der Philosoph hat also zuerst von dem unendlichen Raum, von der Zeit, von den Sonnen und Planeten, die sich in diesem unendlichen Raum seit undenklicher Zeit befinden, von ihrer Natur und ihren Bewegungen, von dem Leben, das ihnen eigen ist, und von den Wesen, die sich auf diesen Planeten oder Weltkörpern befinden, zu sprechen. Dann mag er auf den Menschen kommen, und ihn geistig und körperlich erklären. Das Weltall selbst, nicht bloß ein Theil desselben, macht die Darstellung des Absoluten aus, und so beginnt man billiger Weise mit dem Allgemeinen, und kommt erst von da auf das Besondere. Denn

wenn in der Idee des Absoluten oder der Gottheit Unendliches und Endliches, Ideales und Reales Eins, und ihr Gegensatz selbst nur relativ ist und so in Beziehung auf einander steht, daß das Wissen am Seyn, das Seyn aber am Wissen sich trennt: so ist das Bewußtseyn nichts als eine endliche Trennung oder Entgegensetzung beyder, mithin durchaus niedrigerer Natur als das Absolute. Das Bewußtseyn ist nur dadurch, daß ein Weltall existirt, also auch in philosophischer Hinsicht von dem Weltall oder dem Absoluten abhängig.

Die v. Schelling'sche Philosophie geht also auch von dem Absoluten aus, aber in anderer Hinsicht. Das Absolute nemlich hat sich in der Welt oder durch das Universum geoffenbart, und es ist eine nothwendige Bedingung, daß es sich offenbaren muß. Das Universum ist also das dargestellte oder sichtbare Absolute. Es ist hier gar nicht von einer Idee des Absoluten, noch von einem Streben nach diesem Absoluten die Rede, sondern das Absolute ist schon vorhanden, braucht nicht erst erstrebt zu werden, und steht als Welt sichtbar vor uns. Sobald nur ein Absolutes als bestehend angenommen wird, so muß es auch als eine Welt sich zeigen. Gott (das Absolute) ist wesentlich die Natur, und die Natur ist wesentlich Gott. Wenn keine Natur für mich

existirte,

existirte; oder ich könnte sie als vernichtet setzen, und ich dächte Gott (das Absolute) wahrhaft und mit lebendiger Klarheit, so müßte denselben Augenblick sich die wirkliche Welt mir erfüllen. Die Philosophie ist nun eine klare und adäquate Erkenntniß und Wissenschaft des Göttlichen oder des Universums. Ist nemlich Philosophie eine Wissenschaft des Göttlichen, so ist sie nicht eine Wissenschaft desselben als eines Wesens, das bloß in Gedanken ist, sondern sie ist eine Wissenschaft als des allein-Wirklichen, als des allein-Positiven in der Naturwelt, und somit wesentlich Naturphilosophie. Seyn ist Wahrheit, und Wahrheit ist Seyn. Was der Philosoph denkt, muß seyn, weil es wahr seyn soll. Was nicht ist, ist nicht wahr.

Die Natur ist also nicht eine Schranke und eine Negation, sondern ein Unendliches und wahrhaft Positives. Empirie und Philosophie sind Eins, denn beyde suchen nur das Positive, Reelle und Ewige in allen Dingen, indem das Ewige, dessen Erkenntniß Vernunft ist, das allein-Wirkliche und Existirende ist. Es giebt keinen Unterschied zwischen Erkenntniß a priori und a posteriori, sondern es gibt nur Vernunfterkenntnisse, die aber nicht a priori genannt werden können, weil für sie nichts existirt, zu dem sie sich als das prius verhalten. Wenn die Empirie einmal ihren Zweck erreicht hat, und zum Wesent-

lichen der Natur durchgedrungen ist, so wird ihr Gegensatz mit der Philosophie und somit Philosophie überhaupt verschwinden, und durchaus nur Eine Erkenntniß seyn. Philosophie soll also nicht abstrakte Wissenschaft bleiben, sondern in das Leben übergehen, und als die ins Leben übergegangene Wissenschaft aufhören, etwas Besonderes zu seyn. Dann lösen sich alle Abstraktionen in unmittelbare freundliche Anschauung auf; das Höchste ist wieder ein Spiel und eine Lust der Einfalt, das Schwerste leicht, das Unsinnlichste das Sinnlichste, und der Mensch darf wieder frey und froh in dem Buche der Natur selbst lesen, dessen Sprache ihm durch die Sprachenverwirrung der Abstraktion und der falschen Theorien längst unverständlich geworden ist.

Wie verschieden also hier der Begriff von Philosophie von dem Fichteschen ist, ergiebt sich aus dieser ganzen Darstellung. Das Absolute besteht hier in der Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Idealen und Realen; die einzelnen Dinge bestehen ebenfalls in dieser Einheit, nur nach Umkehrung des Verhältnisses des Endlichen und Unendlichen. So wie nemlich in der höchsten Idee der Begriff das Unendliche und Positive, und die Anschauung oder das Endliche die Beschränkung und das Negative ist, so kehrt sich dieses in dem endlichen Erkennen um, und das Substanzielle der Dinge, ihr Begriff, gilt nur

als Möglichkeit, ihre Grenze dagegen oder Negation gilt als Wirklichkeit oder Positives. Je vortreflicher nun ein einzelnes Ding ist, desto adäquater ist in ihm auch das Endliche zu seinem unendlichen Begriff. Von dieser Art sind besonders die Gestirne, (aus deren Einheit, wie aus der des Universums selbst, eine unendliche Mannigfaltigkeit von Dingen sich entwickelt) indem ihnen der unendliche Begriff als Seele ihrer Bewegungen eingeboren ist. Von den Wesen aber, welche ein besonderer Weltkörper aus dem Schooße seiner Einheit gebiert, sind zwar alle als Differenzen nothwendig an ihn gekettet, und von seinen Gesetzen unsichtbar beherrscht, je nachdem sie aber selbst in höherem Grade den unendlichen Begriff in sich tragen, erscheint er, nicht zwar als reine Bewegung um ihre Einheit (wie in den Sphären selbst) sondern als inneres Licht und ideelles Umfassen des Universums, welches zwar zunächst auf die Differenz oder den Leib bezogen, nur endlich oder eine Seele, an sich aber dennoch unendlich ist, und in so fern zu der Seele sich verhält, wie diese zum Leibe. Wo nemlich einem Dinge der unendliche Begriff absolut verbunden ist, erscheint er selbst als lebendig und thätig und auf der höchsten Stufe als Selbstbewußtseyn. Die Philosophie ist also nicht, wie bey Fichte, eine Erklärung der Natur aus dem Bewußtseyn, son-

dern eine Erklärung des Bewußtseyns aus der Natur und der Natur aus dem Absoluten.

So wie also aus der Gottheit Unermeßlichkeiten von Weltsystemen entstanden sind, so treibt jeder einzelne Planet eine Menge Wesen, unorganische und organische, leblose und belebte hervor. Jedes dieser Wesen steht unter der Herrschaft eines besondern Begriffs, der macht, daß es immer in den Schranken seiner Art bleibt, aber dieser Begriff hebt sich endlich zur Selbstbewegung und zum Gedanken empor, und so gibt es nicht allein Mineralien, Wasser, Luftarten und Pflanzen, sondern auch Thiere und Menschen. Aber da, wo er zum Selbstbewußtseyn gesteigert worden ist, ist er nicht unvergänglich und ewig, sondern nur durch den relativen Gegensatz mit dem Leibe zum Daseyn bestimmt. Körper und Seele sind an sich Eins, und beyde nur Modi einer und derselben Substanz: keins kann also ohne das andere seyn. Denn Seyn (Körper) und Erkennen (Geist) ist überall Eins. Das wahre Seyn als das Absolute (Gott) ist nothwendig kraft seines Begriffes seine eigene Bekräftigung, sonst wäre es nicht absolut, nicht von und aus sich selbst. Umgekehrt ist diese Bejahung des Seyns zugleich eben das Seyn selbst, sonst wäre sie ausser dem Seyn, und könnte selbst nicht seyn. Sie ist daher selbst positiv von dem Seyn nicht verschieden und selber das Seyn. Bejahung des Seyns ist

Erkenntniß des Seyns und umgekehrt. Das Ewige (Absolute) also, da es wesentlich ein Selbstbejahen ist, ist in dem Seyn auch ein Selbsterkennen und umgekehrt. Die Einheit zwischen Seyn und Erkennen ist sonach eine direkte Einheit. Es gibt daher keine zwey Welten, wovon die eine subjektiv und die andere bloß objektiv wäre, denn es gibt kein Ideelles ohne Reelles.

Diese Sätze wird man am Besten verstehen, wenn man sich an ihren Gegensatz mit der Fichteschen Theorie erinnert. Fichte lehrte nemlich: „Es ist keine Erkenntniß des Ansich oder Absoluten für den Menschen möglich, wir können bloß von unserm Wissen wissen, nur von diesem als dem unsrigen ausgehen, und eben so nur in demselben verbleiben; die Natur ist eine bloße Objektivität, bloße Sinnenwelt; sie besteht allein in Affektionen unsers Ichs, und beruht auf unbegreiflichen Schranken, in die sich dieses eingeschlossen fühlt; sie ist wesentlich vernunftlos, unheilig, ungöttlich, allenthalben endlich und durchaus todt; die Basis aller Realität, aller Erkenntniß ist die persönliche Freyheit des Menschen; das Göttliche kann nur geglaubt nicht erkannt werden, auch dieser Glaube ist blos moralischer Art, und so er mehr enthält, als aus dem Moralbegriffe gefolgert werden kann, so ist er ungereimt und abgöttisch.“ Bey Herrn v. Schelling ist aber nicht von der Befangenheit des Wissens im Ich die Re-

de, sondern die Philosophie geht weit über das Ich hinaus, dringt zu Gott, nimmt die Welt als die lebendigste Offenbarung desselben an, und macht den Geist zu einem Theile der Welt. Die Natur ist hier lebendig und göttlich, und der Glaube an eine ungöttliche Natur ein leerer Wahn. Das Abwenden des individuellen Willens von Gott, als der Einheit und Seligkeit aller Dinge, ist es allein, welches den Glauben an eine endliche, zeitliche und in eine Vielheit zerfallene Welt erzeugt.

Die Hauptlehren der von Schelling'schen Philosophie von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt sind also zusammengestellt, folgende:

„Es gibt kein einzelnes Wissen für sich, es gibt kein einzelnes Seyn für sich, denn wenn es ein Wissen gibt, so kann es nur ein absolutes geben, und wenn es ein Seyn gibt, so kann es nur ein absolutes geben: nun gibt es ein Wissen und ein Seyn, also gibt es nur ein absolutes Wissen und ein absolutes Seyn. Das absolute Wissen und das absolute Seyn sind Eins, und Gott ist der Punkt, in den diese Identität des Seyns und Wissens, des Ideellen und Reellen fällt. Gott ist einer, denn es gibt nur ein Wissen und Ein Seyn. Gott ist die ewige Substanz, und alle Einzelheiten (die Dinge) können nur verschiedene Arten seyn, wie sich Gott oder die Substanz ausdrückt. Gott ist ewig, unveränder-

sich, alles, allgegenwärtig, kann nicht vom Universum getrennt werden, ist in allen seinen Realitäten sowohl als in seiner Idee unendlich, gleich frey und gleich nothwendig, in allen seinen Möglichkeiten zugleich wirklich, hat Seyn und Denken zu seinen nothwendigen Attributen und ist in so fern dreyeinig, als er beydes in sein Wesen auffaßt. In der Natur des Wissens so wie in der des Seyns wiederholt sich diese Dreyheit, aber doch gibt es in der Natur so wie im Geist nur Eine Substanz, nur Eine Qualität, denn es gibt nur überall Eine Substanz und Eine göttliche Realität. Jedes Einzelne ist daher ein Unendliches. Es gibt nirgends ein Einzelnes; was man endlich nennen kann ist nur eine besondere Weise, wie Gott erscheint."

Wenn ich daher auf mich als eine Seele reflektire, so ist diese freylich, als unendlich betrachtet, in Gott; aber diese Unendlichkeit ist bloß die Idee ihrer Möglichkeit. In so fern ich aber meine Seele als etwas Wirkliches betrachte, so ist sie nur etwas Endliches. Das Gesetz aber, nach welchem die Seele für sich selbst aus dem Ewigen sich absondert zum Daseyn, ist unmöglich auszusprechen. Denn ein solches Gesetz würde, weil jede Seele ein Theil ist des unendlichen organischen Leibes, der in der Idee ist, wenn wir es erkennten, einen fernen Blick wenigstens verstatten in die Harmonie jener glänzvollen Welt, die wir

hier nur wie durch einen Spiegel erkennen. Allein ein solches Gesetz zu finden ist eben so schwer, als es für alle auszusprechen unmöglich.

Das Universum ist also das Höchste für den Philosophen, und von ihm gelangt er erst zum endlichen Bewußtseyn herab. Der Quell alles Lebens liegt in Gott, und das Universum selbst ist nichts Anderes als die Totalität des Lebens. Ob sich aber gleichwohl das Universum als eine unübersehbare Reihe von Sonnen- und Planetensystemen zeigt, die der Zeitlichkeit nicht unterthan zu seyn scheinen, so lehrt doch der Philosoph eben sowohl als der Naturforscher, daß auch die Sonnensysteme nur entstehen und vergehen, und daß die an das Leben der Sonnen geketteten Planeten mannigfaltige Epochen des Daseyns erleben. Denn die Planeten sind nicht Anderes, als ein Aussturz aus der Sonne, und so wie sie sich Anfangs als Kometen wild und regellos um ihre Mutter herum bewegten, so nehmen sie nach und nach mehr Maas und Ordnung an, bis sie endlich wieder zu ihrer Mutter heimkehren, also in die Sonne endlich wieder versinken. So wie die Sonne aber den Richtungspunkt aller der Kometen und Planeten, die zu ihrem System gehören, ausmacht, so sehnt sich auch alles irdisch Geborne (Pflanze, Thier und Mensch) nach dem Licht der Sonne, und so wie die Vernunft das geistige Licht ist, so ist die Sonne das Licht, von

dem alles Leben erregt wird, und nach welchem alles Lebende sich drängt und treibt. Das ganze Universum stellt sich als eine Menge von Sphärensystemen dar. Wie nun diese Einheit eines Sphärensystems (Systems von Weltkörpern oder Gestirnen) in der Vielheit der Sphären sich zur Differenz entfaltet, so gebiert auch die Einheit jeder einzelnen Sphäre eine Menge von Wesen, welche wohl verschiedene Grade von Selbstständigkeit darstellen, alle aber durch die Schwere an die Einheit des Gestirns geknüpft sind. In die Mitte eines Sphärensystems aber fällt die Sphäre (Weltkörper), welche Abbild der Einheit für das Ganze ist, an welcher sich demnach auch die Beziehung aller auf dieselbe als Licht ausdrückt. So ist in unserm System die Sonne, in so fern sie für dieses die Einheit repräsentirt, ganz leuchtend, in so fern sie aber selbst einem höhern Systeme untergeordnet ist, verräth sie ihre Differenz durch dunkle Flecken.

Die Sonne arbeitet, ihr untergeordnetes Sphärensystem zur Einheit zu bringen, und strebt daher gegen die magnetische Achse, durch welche eine einzelne Sphäre sich als selbstständig setzt, eine gleiche Richtung nach der Breite hervorzubringen, aus welchem Kampfe der Sonne mit der Selbstständigkeit einer Sphäre die Bewegung dieser um ihre Achse entsteht. So lange die Sphäre noch ihren Egoismus behauptet, ist die Achsenumdrehung derselben mit ihrem Umlaufe um die

Sonne der Zeit nach different, wo aber eine Sphäre zur völligen Einheit mit ihrer Sonne unterjocht wird, da dreht sich jene in der Zeit ihres Umlaufs auch zugleich um ihre Achse, und kehrt ihrer Mutter immer dieselbe Seite zu, wie der Mond der Erde. Solche abhängige Sphären überhaupt heißen Monde.

Das ganze Bestreben der Natur geht dahin, den Menschen zu produciren, und alle ihre übrigen Produkte entstanden ihr nur während dieses Bemühens. Der Philosoph begleitet sie von ihren untersten Erzeugnissen an zu den höhern Geburten ihrer schöpferischen Kraft, bis sie sich verklärt im Menschen koncentrirt. Was sich in der übrigen Welt, in der organischen wie in der unorganischen, zerstreut und an einzelne Individuen vertheilt findet, ist in ihm vereinigt, und die Organisationen dieser sind nichts Anderes, als die noch los schwebenden Organe des Gesammt-Alls-Mensch, so daß die ganze Natur ausser dem Menschen als der vereinzelte Mensch charakterisirt werden kann. Sammeln sich aber endlich die einzelnen Strahlen in dem Einen Brennpunkte, so wird das koncentrirte Licht in einem verherrlichten Schein sich darstellen.

Das Universum oder die Materie war von Ewigkeit, aber nicht eben jede Form der Materie. Die Erde war also wohl in Ansehung ihrer Materie nicht aber in Ansehung ihrer gegenwärtigen Gestalt von jeher da. Sie ging von der Sonne aus, und ihre Massen geriethen erst in große Gäh-

rung, ehe sie sich zu dem ruhigen Planeten bildete, als welcher sie jetzt da steht. Einst war auf ihr alles in buntem Chaos, Festes und Flüssiges hatten sich noch nicht geschieden, es lebten weder Thiere noch Menschen, und wild tobten die unbändigen Elemente. Da schlug sich nach und nach das Feste nieder, das Wässerige zog sich immer mehr zusammen, und höhlte sich den Meeresgrund und die Flußbetten aus, auf der Erde zeigten sich die ersten Geschlechter der Pflanzen (Kryptogamen) und im Meere Conchylien und Gewürme. Nach und nach entstanden auch ungeheuere Landthiere, größer, als sie jetzt vorhanden sind, aber noch immer war nicht vollkommene Ruhe in den Erd-Elementen vorhanden. Von Neuem gerieth alles wieder in Gährung, Land und Meer kämpften mit einander, und alles Lebendige gieng bey diesem Kampfe unter. Endlich trat vollkommene Ruhe nach dem langen Hader ein, die Kräfte und Elemente regelten sich, es sproßten Pflanze und Thiere in freyerer Gestalt hervor, und zuletzt erschien als Signal der ganz eingetretenen Naturharmonie der Mensch. Nur schwach regte sich noch die Kraft der Erde in Vulkanen, es war eine Wolkenatmosphäre um den geregelten Planeten gebildet, und geregelt trieb er sich von nun an auch um die Sonne herum. Aber noch immer liegt, so wie im Universum, so auch in ihm Leben, und von ihm erhalten es Pflanzen, Thiere, und Menschen; noch immer

lebt und bildet er ausser sich und in sich fort, wohl äussert er seine Kraft nicht mehr so stürmisch, als sonst, aber kräftig und lebendig treibt er sich mit allen seinen Kindern um die gemeinschaftliche Mutter, die Sonne.

Ich erkenne mich also niemals allein als ein von der Natur abgerissenes Ich, sondern nur als einen Theil der Natur: so wahr ich bin, eben so wahr liegt und existirt ausser mir die Natur. So gewiß ich von meiner eigenen Existenz überzeugt bin, eben so sehr bin ich es von der Welt, denn ich, als ein Theil der Welt, muß nothwendig das Ganze ausser mir anerkennen. Aber nicht aus mir selbst erzeugt sich die Welt, sondern mein eigenes Ich geht nur aus ihr hervor. Ich erkenne daher auch nur die Welt in der Idee, und lebe eigentlich in einer bestimmten Sphäre, ohne die Totalität des irdischen Lebens in mir zu repräsentiren. Nur durch den thierischen Magnetismus höre ich einzelner Mensch auf, bloßes sich selbst reflektirendes Organ der Erde zu seyn, und werde vielmehr mit dem Gesammtleben der Erde verknüpft, so daß ich mich mehr oder weniger in der Harmonie des Ganzen erkenne. Aber doch bin ich nur ein an der Wand vorüberziehendes Schattenbild des Planeten. Dieser wunderbare Planet führt ununterbrochen Metamorphosen aller Art auf. Er bildet das Niedere ins Höhere, das Höhere ins Niedere. Alles, was ich jetzt

auf ihm erblicke, ist vermöge dieser Metamorphosation aus ihm selbst entstanden, unablässig spielt er in den Formen der Pflanzen, Thiere und Menschen, und sowohl in dem lichten Luftreich als in den finstern Grotten seines Innern ist er unaufhörlich mit neuen Zusammensetzungen seiner Elemente beschäftigt. Kein Bestandtheil ist ihm unauflöslich, wie so oft dem ihm nachbildenden Naturforscher, sondern er bildet Metalle aus Erden und Diamanten aus flüchtigen Stoffen. Alles auf, in und über ihm ist daher verwandt, und nur dem Grade, nicht dem innersten Wesen nach von einander verschieden: alles, was ihr seht, sind nur Potenzen (Grade) des Planeten. In jedem Wesen repräsentirt sich der Planet; die Pflanze, das Thier und der Mensch sind nur der emporgewachsene Planet; und kein Wesen wird anders erkannt, als daß ihr sein Verhältniß zum Planeten auffindet. Bildet euch nicht ein, etwas aus euch allein sprechen zu können, ihr, die ihr nur die an der Wand vorüberziehenden Schattenbilder des Planeten seyd. Der Planet, das Metall hört, denkt, spricht allein durch euch, die ihr sein Hörrohr, Denk- und Sprachrohr seyd. Ihr steht nicht verlassen in der Welt; mit ihr zusammengewachsen seyd ihr ihr Mund, aus dem sie ihre Göttlichkeit den zersplitterten Göttern kund thut, und so alle zu Gliedern Einer Gottheit zusammenhält.

Das Absolute, in der vollkommenen Gleichheit des Endlichen und Unendlichen dargestellt, ist der Raum, das ruhige, nie bewegte Bild der Ewigkeit. Der Raum dehnt sich in das Unendliche aus, aber doch wird er dadurch endlich, daß man Länge, Breite, und Tiefe an ihm unterscheidet. In diesem Raume nun erscheinen alle einzelnen Dinge. Die Zeit ist das stets bewegte fließende Bild des unendlichen Denkens, der unendliche Begriff der Dinge, der über sie hinausfällt. So weit nemlich ein Ding bloß sich selbst gleich ist, drücken sich die Dimensionen an ihm durch Linien (Figur) aus; so fern aber der Begriff, der sich in einem Dinge mit seiner Endlichkeit vermählt hat, zugleich auch unendlich ist, stellt er sich als die Zeit dar. Wodurch die Dinge dem Geradlinigten oder der Figur untergeordnet sind, das ist ihr unorganisches Wesen; was ihnen Gestalt giebt, und sie der Aufnahme des Besondern unter das Allgemeine fähig macht, ist ihre organische, das aber, wodurch sie die absolute Einheit des Allgemeinen und Besondern ausdrücken, ihre vernünftige Natur.

Nicht über alle Dinge fällt der unendliche Begriff hinaus, sondern manchen ist er auch absolut verbunden, und erscheint als lebendig und thätig, und auf der höchsten Stufe als Selbstbewußtseyn. Dinge dieser Art sind der Mensch und der Weltkörper. Denn den Weltkörpern ist der

unendliche Begriff als Seele ihrer Bewegungen eingeboren, und aus ihrer Substanz sondert sich, wie aus dem Absoluten selbst, eine unendliche Zahl einzelner Dinge ab. Die Weltkörper sind aber dennoch different, und suchen mithin eine Einheit in einer Sonne, die ihre Einheit wieder in einem höhern Systeme sucht. Es ist mithin höchste Nothwendigkeit, daß Planeten sich um eine Sonne drehen, und daß die Sonne selbst nicht ganz rein ist, sondern auch dunkle Flecken besitzt, durch welches letztere sie ihre Unterordnung unter ein höheres Sternensystem anzeigt. Die Größen der Weltkörper stehen mit ihrer Entfernung von der Sonne in fester und bestimmter Proportion und eine kann aus der andern gefunden werden. Ueberhaupt herrscht eine strenge Beziehung unter allen Körpern am Himmel zu einander: die Größe der Differenz eines jeden Himmelskörpers bestimmt auch die Größe der Entfernung von der Einheit (Sonne). Indem aber die Linie der Entfernung der Weltkörper von ihrer Sonne in ihnen als Zeit zur lebendigen Bewegung wird, löscht sich die Ungleichheit des Endlichen und Unendlichen in ihnen aus, und sie werden wahre Substanzen, die ihr Leben in sich selbst tragen. Wohl gehen sie nur in elliptischen Bahnen um ihre Sonne, aber der Idee nach werden diese Bahnen wirklich zu Kreislinien. Freylich sollten die Zeiten der Bewegungen den Quadraten der Entfernungen von ihrer Einheit gleich, und die Bewegung der Gestirne mithin

Kreislinien seyn: allein diese absolute Gleichheit, welche die Bewegungen der Sphären lenkt, ist für die Erscheinung in zwey Punkte getrennt, die sich wechselseitig das Gleichgewicht halten, deren einen das leuchtende Abbild der Einheit füllt, aus der sie genommen sind, deren anderer aber die Idee eines jeden selbst ausdrückt; die Bahn der Gestirne ist also nothwendig eine elliptische. Damit aber durch diese Abweichung von der Kreislinie die nothwendige Gleichheit der Zeiten und Räume nicht aufgehoben würde, womit zugleich das Leben dieser Gestirne erlöschen müßte, so legen sie in der größern Entfernung von ihrer Sonne in derselben Zeit einen kleinern Bogen zurück, in welcher in der geringern Entfernung der größere Bogen zurückgelegt wird, und somit werden die elliptischen Bahnen in der Idee wirklich zu Kreislinien. So ist am Himmel nichts als ewiges Gesetz, alles wirkt auf einander, es gibt eine durchgängige qualitative Differenz der Gestirne, und ich als Mensch stehe unter diesen Gesetzen des Universums, und werde vielfach von ihnen influirt. Diese Gesetze sind aber dem Universum nicht von fremder Hand eingeprägt, sondern selbstständig eigen, und werden durch das Verhältniß alles Endlichen zum Unendlichen aufgefunden.

Die Erdensubstanz ist ein identisches Ganze, und nur die Form unterscheidet die einzelnen

Theile

Theile derselben von einander: man kann also alle Körper in einander überbilden. Die Krystallisation ist die Grundform für alle Körper, welche der formlosen Expansion, die sich als Wasser zeigt, entfliehen; das Gestein, das Thier, die Pflanze und der Mensch sind nichts als Krystalle, nur durch die einfachere oder künstlichere Composition von einander geschieden. Denn die Krystallisation erhebt sich zu immer höhern Stufen, und zeigt sich endlich als eine innige Verbindung von Hartem und Weichem durch alle Abstufungen bis zu Knochen und Muskeln. Im Infusionsthierchen erscheint ein krystallinisches Stäubchen belebt; im Korall trägt ein Felsengerippe das lebende Thier; das Schaalthier und Insekt tragen harte Krystalle aussen an sich, im edlern Thier und Mensch macht der harte Krystall das Skelet aus. Das Weiche, was das Skelet umgiebt, ist nichts als eine Composition biegsamer Krystalle, wie bey den Pflanzen, welche in den Zoophyten und Phytozeen so offenbar mit dem Thierreich, in den Korallen aber so sichtbar mit dem Mineralreich zusammen hängen. Alles Rigide oder Greifbare, was ihr seht, ist also nichts als Krystallisation, die sich nur unter tausendfachen Formen zeigt. Was ist der Korall Anderes, als eine steinerne Pflanze? Seht ihr in euerm Fleische etwas Anderes als Krystalle?

Aber mit Krystallisation fängt auch die Vegeta-
tion an.

Es giebt nirgends eine todte Materie; über-
all regt sich das Element, es sucht Verbindung
mit andern Elementen, geht aber keine Verbin-
dung auf die Ewigkeit ein. Verbindung und
Trennung ist das Leben der Natur. Wohl geht
sie von dem Niedern zum Höhern fort, aber das
Höchste wird endlich auch wieder das Niedrigste,
denn ihre Metamorphosation ist nur ein Kreis-
lauf, der endlich wieder dahin zurück kommt, wo
er anhob. Es steht der Fels nicht lange, so schie-
ßen aus seiner feuchten Oberfläche Schwämme
oder Moose hervor, denn da, wo Mineral ist,
gedenkt die Natur schon auch der Pflanzen. Sind
diese Moose lange gestanden, so bilden sich in ih-
nen schon feinere Pflanzenmaterialien, und all-
mählich sehen wir auch edlere Pflanzen aus ihnen
hervorwachsen. Es bedurfte zu beyden Vegeta-
tionen keines Saamens, denn die Natur weiß
schon durch sich selbst den Anfang zur Vegetation
zu machen. Aber so wie die Vegetation freyer
wird, und sich mehr in die Luft hinauf erhebt,
um so mehr zeigt sie auch das Bestreben sich selbst
durch Saamen fortzupflanzen und deshalb sogar
in männliche und weibliche Geschlechter zu son-
dern. Derselbe Fall ist es im Thierreich. Das-
selbe Gesetz der Natur, das Moose und Schwäm-
me von selbst hervorbringt, bringt auch Gewür-

me hervor, und noch jetzt vor euern Augen entsteht ja täglich ein Wurm, über dessen saamen- und elternlose Herkunft ihr gewöhnlich so sehr in Erstaunen gerathet. Das niedrigste Gewürm ist bloß mit Mund und After, und einem Kanale zur Verbindung beyder versehen. Einige Mollusken, mit Fühlfäden und Augen, aber oft noch geschlechtlos, bilden den Anfang der sich vervollkommnenden Organisation. Jetzt wächst die animalische Bildungskraft unaufhörlich: Schaalthiere, Insecten aller Art, endlich Amphibien, Fische, Vögel, und Säugthiere folgen einander in allmähligen Uebergängen von einem Grade des Lebens zum andern: das Leben steigt höher, je vollkommener die Organismen werden. Muskeln und Nerven treten deutlicher aus dem schleimigen Zellgewebe hervor, mehrere Sinne folgen einander; das Gehirn erscheint, und wächst von Stufe zu Stufe der Ausbildung; das Herz wächst, und mit ihm das Blut, dieser Beweis von erhöhter thierischer Funktion, und zahllose Organe werden gebildet. Das äussere Skelett oder Gehäuse weicht dem innern, das weiße Blut wird durch Berührung der Aussenwelt roth; die Thätigkeit steigt, und es wird warm. Die Geschlechter treten weiter aus einander, Gehirn, und mit ihm die Nerven werden immer herrschender, — und endlich erscheint das sensibelste, das

höchste Geschöpf — der Mensch. Vom Menschen bis zu den niedrigern Thierklassen herab schwindet das Gehirn immer mehr, das Herz nimmt ab und mit ihm die Menge des Blutes, bis es bey den Würmern gänzlich verschwindet, und dies geht so fort, bis endlich von allen Sinnen und Lebensorganen in den Phytozeen auch keine Spur mehr übrig ist. Fragt nicht, warum jezt keine edlern Thiere oder Menschen von selbst aus der Erde hervorkommen. Die Erde hat ihre Zeugungskraft an die edlern Pflanzen- und Thiergeschlechter selbst abgetreten, und zeigt euch nur noch an den Würmern, Schwämmen und Moosen, daß sie immer bereit ist, nicht nur diese sondern die gesammte Pflanzen- und Thierwelt neu aus sich hervorzutreiben.

Der Pysiologe zeigt euch sichtlich, daß alle Sinne nichts als Verlängerungen der Welt sind, und ihr also wirklich aus der Erde hervorgewachsen seyd. Die Sinne sind nichts als Emporwachsungen der Elemente der Welt. —

Es kann also nie von der Einwirkung der äussern Welt auf den Geist die Rede seyn.

Sobald nun alle einzelnen Theile des Menschen mit einander in Consensus (Sympathie) treten, sobald entsteht das Bewußtseyn. Das Selbstbewußtseyn ist nemlich vom Consensus des Leibes nicht verschieden: nur in einem animali-

schen Wesen von solcher Organisation, als der Mensch ist, kann Selbstbewußtseyn oder Vernunft sich zeigen. Die Vernunft ist mit der menschlichen Gestalt Eins, weil Ideelles und Reelles auf der höchsten Stufe die innigste Identität bilden. Vernunft und die Verbindung der Seele und des Leibes im Menschen ist Eins und dasselbe. Diese wechselseitige höchste Harmonie ist nur da denkbar, wo der Leib der unmittelbarste Ausdruck der Göttlichkeit, gleichsam der sichtbar wandelnde Gott ist. Chemisch, anatomisch, und physiologisch muß es sich erweisen, daß der menschliche Körper die vorzüglichste aller animalischen Formen ist. Dieser sichtbare Gott kann daher auch nur allein Vernunft haben.

Es ist nunmehr Zeit, daß wir näher zu der Construktion der Natur übergehen.

Die Construktion der Natur hat es auf sich, zu zeigen, wie die Natur ausser uns entstanden ist, und nach welchen Gesetzen sie besteht. Es wird behauptet, in der Natur selbst liege der Drang, sich gerade so zu gestalten und darzustellen, als wir sie vor uns sehen.

Die Natur ist nicht etwa ein Aggregat von Atomen, die von einer fremden Hand zusammengefügt und mit mannigfachen Gesetzen begabt worden sind, sondern sie ist alles durch sich selbst,

sie ist natura naturans und naturata zugleich, Bildnerin eben so wohl als Produkt.

Wenn wir nun die Natur construiren wollen, so müssen wir sie schaffen, d. h. sie durch eine selbst hervorgebrachte Idee in unserem Geiste aufs Neue zum Daseyn hervorgehen lassen, und zwar so, daß wir mit absoluter Evidenz einsehen, diese ideelle Schöpfung stimme mit der reellen absolut überein, wodurch die Natur selbst an das Licht trat. Wir müssen also zurückgehen bis zur Natura absoluta, d. h. zu dem schlechthin Identischen, wovon die wirkliche Erscheinungswelt in allen Sphären des Seyns, selbst des intelligenten, nur ein ewiger Abglanz ist.

Unorganische Natur. Die Erscheinungswelt zeigt sich, wie wir bereits früher gesehen haben, als die Identität von Geist und Materie, von Idealem und Realem, von Subjekt und Objekt, die nur in der Reflexion als Verschiedene vorkommen. Der Unterschied zwischen Kraft und Materie, Geistigkeit und Körperlichkeit wird nur vom Verstande gemacht, denn der Vernunft ist Alles Eins. Kraft ist gebundene Thätigkeit, und also nie isolirt vorhanden. Es kann daher keine Materie ohne zwey einander entgegengesetzte Thätigkeiten gedacht werden, deren eine sich ins Unendliche mit unendlicher Geschwindigkeit verbreiten würde, wenn sie nicht

durch die ihr entgegenstehende beschränkt oder gefesselt würde. Also die Quelle und der Inbegriff alles Realen liegt in der Involution der Natur, in dem Streite zweyer sich beschränkenden Faktoren. Der eine Faktor, der positive, ist die Expansivkraft der Materie; der zweyte, der negative, ist die Contraktivkraft. An und für sich sind beyde Richtungen unendlich, aber für jedes einzelne Ding der Welt zeigen sich beyde in einer gewissen Quantität: jedes Produkt ist der Ausdruck eines bestimmten Quantums von expandirender und retardirender Thätigkeit. Die Materie, als Erscheinung und überhaupt betrachtet, ist die Synthesis der unendlichen positiven und negativen Thätigkeit, als der nothwendigen Formen des ewigen Produktionsaktes. An und für sich aber (im absoluten Sinne) ist Materie das schlechthin ewige zeitlose Produciren, das in dem empirisch unendlichen Produciren, durch Raum und Zeit, objektiv wird. Das schlechthin ewige Produciren ist nichts als lautere Identität der positiven und negativen Thätigkeit. Materie ist also das gemeinschaftliche Substrat aller möglichen Erscheinungen. Sie ist uns nie bloße Objektivität, sondern Subjekt-Objekt oder die Identität des Idealen und Realen.

Die allgemeinsten Eigenschaften der Materie sind also Expansion und Contraktion, aus deren Durchdringung die Schwere entsteht. Die da-

durch entstandenen Dinge sind sich nun entweder magnetisch, oder elektrisch, oder chemisch entgegengesetzt. Was wir nemlich im gewöhnlichen Leben als Magnetismus, Elektrismus, und Chemismus kennen, ist nichts als eine besondere Erscheinung gewisser Qualitäten, die in weit grösserer Allgemeinheit der Materie eigen sind. Magnetismus z. B. ist nicht die Funktion einer einzelnen Materie, sondern eine Funktion der Materie überhaupt, also eine wirkliche Categorie der Physik, nur sind die drey Punkte, welche den positiven und negativen Pol und den Mittelpunkt bilden in allen Körpern verwischt, während sie am Magnet allein rein vorhanden sind. Der Magnetismus ist das der Materie eigene Streben sich in die (reine) Länge zu dehnen, der Elektrismus das Streben sich in die Breite zu ziehen, und der Chemismus die Tendenz zur Tiefe oder zur Bildung des Kubus. Der chemische Prozeß ist die lebendige Tiefe, d. h. eine die Länge und Breite durchgreifende und in einander verschmelzende Thätigkeit. Der Magnetismus ist die lebendige Länge, so wie der elektrische die lebendige Breite und Oberfläche ist. Jedes unorganische Produkt, in so fern es nicht durch einen Gegensatz zur Thätigkeit angeregt ist, ist der erstarrte chemische Prozeß, so wie jeder Stab der erstarrte Magnetismus und jeder Winkel (jede Fläche, denn ohne Winkel ist keine Fläche möglich) die erstarrte Elektri-

cität ist. Magnetismus, Elektrismus und Chemismus sind daher auch die drey Grundprozesse der Natur, und verhalten sich zu einander wie Setzen, Entgegensetzen und Gleichsetzen. Jedes Naturprodukt ist das Resultat dieser drey Funktionen zugleich, nur tritt gemeiniglich eine mehr hervor als die andern. Jedes einzelne Ding ist die erstarrte Erscheinung jener Prozesse, die, um ihre Synthesis zu behaupten, auch unter der Hülle des Todes ihre Thätigkeit fortsetzen müssen. Es kann kein Produkt ohne Länge, Breite und Tiefe zugleich geben. Es giebt z. B. keine reine Linie. Ueberall, wo die Natur den Ansatz zu einer Linie macht, gestaltet sie sich auch in demselben Momente zu einer Fläche. Aber es giebt auch realiter keine reine Fläche, denn die Natur kann nur das solidum produciren.

Die Linie, ursprünglich das Produciren der Natur selbst in einer bestimmten Richtung, folglich als Bewegung, ist nicht möglich ohne entgegengesetzte Thätigkeiten, nemlich ohne eine expansive und retardirende. Eine expansive Thätigkeit, schlechthin unbeschränkt, würde mit unendlicher Geschwindigkeit eine Linie beschreiben, folglich für die Erscheinung keine beschreiben, d. h. keine reale Bewegung seyn. Die expansive Thätigkeit, um als Bewegung zu erscheinen, und eine reale Linie produciren zu können, muß also durch eine retardirende beschränkt werden. In so fern also

die beyden Thätigkeiten nothwendig gegen einander ankämpfen, ohne sich aufzuheben, wird ihre Energie vertheilt seyn müssen, so daß in dem einen Punkte die positive (expandirende), in dem andern Extreme die negative Thätigkeit das Uebergewicht hat, und daß, beyde nach entgegengesetzten Richtungen betrachtet, die eine in eben dem Verhältnisse zunimmt als die andere abnimmt. Das wird nicht möglich seyn, ohne daß sie einen Gleichgewichtspunkt bilden, wo weder plus noch minus der einen oder der andern gesetzt ist. Durch diesen Punkt werden die Endpunkte zugleich aus einander und zusammen gehalten. Dieses Verhältniß der positiven und negativen Thätigkeit heißt Polarität. Es ist daher keine reale Linie möglich ohne Polarität. Und da in jedem Naturprodukte (im Zustande der Cohärenz) die reale Linie oder wenigstens die Tendenz zur Linie (in dem Zustande der Flüssigkeit) angenommen werden muß, so ist keines ohne Polarität, oder wenigstens ohne Tendenz zur Polarität. Die Breite ist nichts Anderes als dieselbe sich polarisirende Thätigkeit, die in der Produktion der Länge statt hat, nur beschränkt sie sich durch die Bildung eine Winkels. Eine und dieselbe Linie in dem Mittelpunkte gebrochen, und die beyden, aus dem Bruche hervorgehenden Linien so gestellt, daß sie einen Winkel bilden, stellt die Länge und die Breite zugleich vor. Der che-

mische Prozeß ist die durchgängige Synthesis der Länge und Breite, also nicht bloß in Einem Punkte, sondern in allen möglichen Punkten der nach allen Richtungen hin ausgestralten Linien durch die zur Construction eines Produktes mit einer bestimmten Quantität gesetzten Faktoren, nemlich durch die positive und negative Thätigkeit.

Die Raumerfüllung, dynamisch oder subjektiv gedacht, ist ein Linienziehen nach allen Richtungen hin; in objektiver (realer oder wirklicher) Hinsicht aber ist sie die Synthesis der realen Linien selbst, und als diese sind ursprünglich die Grundstoffe anzusehen, die auf eine unendlich mannigfaltige Art combinirt, sich als Dinge darstellen. Die Repräsentanten der Längepolarität sind der Stick- und Kohlenstoff, und die der Breitepolarität der Wasser- und Sauerstoff. Ist der Stickstoff der Repräsentant des positiven, und der Kohlenstoff der Repräsentant des negativen Pols der Längebestimmung der Körper, so muß in dem Stickstoffe schon das Minimum von Kohlenstoffe seyn, wenn ein Uebergang von dem einen Pol zu dem andern möglich seyn soll. Diese Ansicht des Stick- und Kohlenstoffes giebt die Längebestimmung der Dinge. Aber es ist nirgends eine reine Länge denkbar. Die Länge muß mit sich selbst entzweyt seyn durch eine durchkreuzende Linie. Dies giebt die Breite. In so fern also Wasser- und Sauerstoff die Repräsentanten der Pole sind, welche in der die Länge durchschneidenden Linie angenommen werden müssen, gerade so wie die

Linie, welche die Länge bildet, aus zwey Endpunkten, durch einen Indifferenzpunkt, besteht, so ist auch nothwendig in dem Stick- und Kohlenstoffe zugleich der Wasser- und Sauerstoff, so wie in der Länge nothwendig die Breite, oder vielmehr beydes identisch ist.

Man lege das Bisherige aber nicht so aus, als ob es einen reinen Stick- und Kohlenstoff oder einen reinen Wasser- und Sauerstoff gebe. Diese vier Stoffe sind nur die ursprünglichen Synthesen, aus deren Vereinigung erst die Dinge entstehen, und in welche sie sich wieder auflösen, aber in jedem sind zugleich die übrigen.

Die Raumerfüllung, als Produkt, muß sich in zwey Hauptgegensätzen darstellen, so wie dieselbe, als Produktivität (natura naturans) aus der negativen und positiven Thätigkeit besteht. Diese beyden Gegensätze sind das Flüssige und Starre. Das Flüssige ist das Formlose, das Starre das Geformte, jenes ist der Repräsentant der positiven, dieses der negativen Thätigkeit. In so fern die positive und negative Thätigkeit alle möglichen Verhältnisse der Synthesis erschöpfen müssen, ist es schlechthin nothwendig, daß es auf ein absolutes Maximum von Flüssigkeit und Starrheit kommen müsse. Zwischen beyden Reihen muß als Indifferenz eine Erscheinung treten, die als vollkommen neutralisirtes Produkt von beyden zu betrachten ist. Diese absolute Indifferenz ist das Wasser. Von der einen Seite geht es durch den immer mehr zunehmenden ne-

gativen Faktor in die drey Grundformen der Cohäsion, die durch Körper von positiver und negativer Elektricität (relativer Differenz) und dann durch das magnetische Eisen (den Repräsentanten der relativen Indifferenz) bezeichnet sind; theils durch die immer größere Herrschaft des positiven Faktors in die drey Formen der Cohäsionslosigkeit, die durch Dunst, Gas und Licht objektiv werden, über. Soll aber das Wasser Permanenz haben, so müssen auch die beyden Pole (Entgegensetzungen) continuirlich in Wasser übergehen. Dies geschieht auch wirklich, denn alle Glieder des Universums wechseln beständig mit einander.

Das Licht ist mit der Materie identisch. Das, was als Licht erscheint, ist eine Synthesis der positiven und negativen Thätigkeit eben sowohl, wie das, was sich als Materie darstellt. Das Licht ist nur das absolute Maximum des Uebergewichts der positiven Thätigkeit über die negative, so wie die starrste Materie, der Diamant, nichts ist als das höchste Uebergewicht der negativen Thätigkeit über die positive. Es hat also zwischen Licht und Materie nur ein relativer Unterschied statt. Daher ist ein continuirlicher Uebergang des Lichts zur Materie, und der Materie zum Lichte nicht allein möglich, sondern auch nothwendig. Da nemlich in dem materiellen Seyn der unorganischen Natur eine beständige Oxydation (Verhärtung oder Formung zu harten Körpern) des Wassers, und

Desoxydation (Erweichung) des Diamants, als des im höchsten Grade erstarrten Wassers statt hat, so muß behauptet werden, daß die Materie ein ewiger Lichtprozeß, und das Licht ein ewiger Prozeß des Uebergangs zur Materie sey.

Die totale Indifferenz alles Festen und Flüssigen ist das Wasser, in so fern solche Arten von Flüssigkeiten verstanden werden, in welcher noch eine Spur von Materialität angetroffen wird. Das absolut Flüssige ist reine Thätigkeit, das gänzliche Freywerden des positiven Faktors, der aber in demselben Momente wieder gebunden wird. Dieses absolut Flüssige ist in der unorganischen Natur das Licht. Das Wasser ist das balancirte Produkt zwischen den Arten von Flüssigkeit, die sich endlich in das Licht verlieren (dem Dunste und den Gasarten), und der Materie, die stufenweise immer mehr in das Feste übergeht, und zuletzt in dem höchsten Grade der Starrheit endet (in dem Diamant), der, durch erzwungene Oxydation zur Kohlensäure aufgelöst, sich wieder mit dem Flüssigen vermischt. In der unorganischen Natur sind alle Dinge, welche in die Grundformen der Cohäsion fallen, dem Wasser, als dem hier statthabenden Indifferenten oder Unendlichen gleich. Der Magnet ist hier das relativ Unendliche; die Körper, die auf beyden Seiten des Magnets, als des Mittelpunktes gelagert sind, sind die besondern Formen dieses Unendlichen, also in so fern der Ausdruck

des Endlichen; das Wasser endlich ist das schlechthin Unendliche dieser ganzen Sphäre, absolute Einheit und Allheit derselben. Der Magnet ist an sich identisch mit den Körpern, die ihm rechts und links zur Seite liegen, und mit ihm eine continuirliche, nirgends abgebrochene Linie bilden, und nur als die besondern Formen derselben, als die Planeten dieser Sonne der Mitternacht zu betrachten sind. Das Wasser ist daher, als schlechthin potenzlos, und als der Ausdruck von Potenz überhaupt, das A = B der organischen Natur.

Die Farben sind nichts als die Produkte der Wechselwirkung des Lichtes und der Körper. Das Licht ist an sich ganz indifferent gegen jede Farbe; eben so der Körper. Die einzige Bedingung zur Erscheinung der verschiedenen farbigen Stralen ist der bestimmte Grad von Cohäsion eines Körpers, wodurch das Licht auf eine bestimmte Art reflektirt oder gebrochen wird. Die Metalle sind die Wurzelkörper aller übrigen cohärenten Körper. In ihnen trift man die höchste synthetische Vereinigung der Stoffe und den geringsten Grad von Identität (Gleichartigkeit) an, indem letztere nur in dem Maaße hervortreten kann, als der eine Faktor der Cohäsion (der positive oder negative) abnimmt, und dem andern die Alleinherrschaft überläßt. Identisch gebildet ist das Wasser oder noch mehr das Wasserstoffgas und Sauerstoffgas und der Diamant, und daher sind beyde durchsich-

tig. Die Metalle aber sind blos synthetisch gebildet, und daher undurchsichtig. Das absolute Maximum der Synthesis ist in dem magnetischen Eisen erreicht, und daher erscheint auch die schwarze Farbe auf demselben. Aber auf der Oberfläche der Metalle wird sich das Licht um so herrlicher abspiegeln, je höher der Grad der Synthesis, und, wie in den edlen Metallen, der absoluten Indifferenzirung der Synthesis ist. Daraus läßt sich nun der hohe Glanz, welcher der Oberfläche der Metalle zukommt, leicht erklären. Die verschiedenen Farben des metallischen Glanzes sind eine Folge der verschiedenen Grade der Oxydation oder Cohäsion, welche die Metalle behaupten.

Die höchste Durchsichtigkeit muß nothwendig in die Extreme der relativen Cohäsion, d. h. jener Art von Cohäsion, wo entweder der eine oder der andere Faktor überwiegend gesetzt ist, fallen. Wo absolute Cohäsion statt hat, wie z. B. im magnetischen Eisen, zeigt sich auch die größte Undurchsichtigkeit. Bey Körpern, wo ohnehin schon der positive Faktor ein grosses Uebergewicht hat, gelingt es dem Lichte leicht, den Körper auch noch ganz aufzulösen (ihn zu erwärmen); der umgekehrte Fall hat da statt, wo der negative Faktor sehr hervortritt. Alle Farben sind nichts als Modifikationen der weißen, und folgen so auf einander: Violet, Dunkelblau, Hellblau, Grün, Dunkelgelb,

kelgelb, Hellgelb, Roth. Insofern nemlich das Licht den Körper durchdringt, so wird es in jeder Cohäsionslinie vorzüglich drey Hauptmodifikationen der Cohäsion aussprechen müssen, weil in jeder Linie drey Punkte sind. Diese Aussage geschieht durch eine bestimmte Farbe, die das Erzeugniß der Wechselwirkung zwischen dem Lichte und dem Körper ist. Es werden daher, den Körper nach den beyden Grundlinien betrachtet, sechs Hauptfarben zum Vorschein kommen müssen, nemlich Dunkelblau, Hellblau, Grün, Dunkelgelb, Hellgelb, Roth. Da aber auf der positiven Seite der materiellen Linie eine größere Expansion herrscht, als auf der negativen, so daß der Indifferenzpunkt nicht geradezu in die Mitte, sondern mehr gegen den Nordpol zu fällt, so wird auf der positiven Seite noch eine dritte Art von Blau zum Vorschein kommen, nemlich Violet. Aber, wie gesagt, die sieben Grundfarben sind nur die Modifikationen einer absolut indifferenten, nemlich der weißen Farbe, die sich durch das Wasser und den Diamant darstellt, wovon jenes der Süd- dieses der Nordpol ist. — Schwarz ist Abwesenheit aller Farbe. — Es ist merkwürdig, daß, so wie im Magnet der relative Indifferenzpunkt nicht gerade die Mitte einnimmt, sondern mehr gegen den Nordpol zu liegt, so auch in dem prismatischen Farbenbilde die nördliche Seite die contrahirtere, die südliche

aber (wo Violet anfängt) die expandirtere ist, so daß ebenfalls die Farbe, welche den relativen Indifferenzpunkt hier vorstellt, nicht gerade in die Mitte der Linie fällt.

Der Purpur (das Rothe) correspondirt dem Eisen, Grün aber dem Wasser. Den Purpur producirt nemlich in Concreto nur die animalische Natur, die der Repräsentant des Eisens ist. Denn die Faktoren des Eisens sind Kohlen- und Stickstoff, welche in der Animalisation besonders herrschend sind. In der Vegetation dagegen sind die herrschenden Stoffe Wasser- und Sauerstoff, aus deren Indifferenz Grün hervorgeht. Kohlen- und Stickstoff machen mit ihren Modifikationen die Längepolarität, Wasser- und Sauerstoff aber die Breitepolarität der organischen Natur überhaupt aus, weshalb Animalisation und Vegetatation gegen einander gekehrt sind, und in so fern sie in einem Winkel zusammentreffen, ein Ganzes ausmachen. Das Grün ist also das erste Starrwerden, Differenziren des Wassers, das aus Sauer- und Wasserstoff besteht.

Das Eisen ist der relative Indifferenzpunkt der Cohäsionslinie. In den Kreis, der sich zunächst um diesen Punkt ziehen läßt, hat die Natur die edlen Metalle gelegt. Platina ist hier die Indifferenz von Nord und Ost, Quecksilber die Indifferenz von Süd und West, Gold die

von Süd und Ost, Silber die von Nord und West, denn diese vier sind die edlen Metalle. Süd und Ost sind die erfreulichsten Gegenden, und so ist auch Gold das heiterste Metall, welches ein glücklicher Instinkt schon früh als das geronnene Licht mit dem Zeichen der Sonne bezeichnet hat, dagegen das Silber, sich durch Streben nach Vegetation auszeichnend, nach dem Verhältniß des Mondes zur Erde billiger das Zeichen von jenem tragen muß. Das Eisen, welches von der allgemeinen Cohäsion die beyden Faktoren in sich empfängt, macht dadurch den ersten Ansatz zur Differenzirung, daß es den Mittelpunkt der Süd- und Nordpolarität unter der Form der Differenz setzt. Von diesem relativen Indifferenzpunkte aus wird sich der Charakter der Metallität in dem Verhältnisse verlieren, in welchem ein Körper nach der einen oder der andern Richtung entweder dem Diamante oder dem Lichte zueilt. Es ist übrigens bekannt, daß die edlen Metalle vorzüglich Aequatorialprodukte sind, und daher als unmittelbare Geburten der Sonne in der Erde betrachtet werden.

Relative Potenzen des Cohäsionsprozesses sind Magnetismus, und positive und negative Elektricität. In dem Magnetismus, als dem relativen Indifferenzpunkte der beyden Elektricitäten, zeigt sich schon ein höheres Leben als in dem letztern. Daher darf der Magnet nicht erst gerieben und isolirt oder auf ein anderes Substrat gestützt werden,

um homogene Materien an sich zu ziehen, wie es der Fall bey den positiv und negativ elektrischen Körpern ist. Die Elektricität ist nur ein von dem Magnetismus erborgtes Leben; die beyden Arten von Elektricität verhalten sich wie Monde gegen ihren gemeinschaftlichen Planeten, und diese sämmtlich verhalten sich gegen das Licht wie gegen ihre gemeinschaftliche, absolut lebendige Sonne, die ihnen allen den Grad des Lebens, dessen sie genießen, ertheilt. Das Wasser ist zwar in gewisser Hinsicht die absolute Indifferenz aller cohärenten Materie, in so fern in ihm alle Gestaltung aufgehoben ist; aber es muß noch zu einer Indifferenz kommen, in welcher nicht bloß die Gestaltung der Materie sondern die Materie selbst, als solche, für die Erscheinung aufgehoben ist, und daher statt derselben nichts als Thätigkeit hervortritt. Das Wasser ist die durchaus erstorbene Sonne des Magnetismus sammt seinen zweyen Monden; aber diese erstorbene Sonne wird durch die cohärenten Körper continuirlich zum Leben geweckt, und gezwungen, in die Sphäre des bedingten Lebens, das hier statt hat, überzugehen, oder sich in Körper zu verwandeln, die die Repräsentanten des Magnetismus und der Elektricität sind. Aber eben darum, weil das Wasser eine erstorbene Sonne ist, die cohärenten Körper aber sich wie Planeten und Monde verhalten, und folglich als solche nur ein bedingtes Leben haben, so muß

etwas seyn, das als der Repräsentant des absoluten Lebens sowohl jene erstorbene Sonne wieder zum Leben hervorruft, als auch das bedingte Leben der letzteren unterhält; und dieses ist das Licht, als die höhere Potenz des hier statthabenden Lebens, und die Potenz aller Potenzen der unorganischen Natur.

Das Licht ist das göttliche, das Wasser das natürliche Prinzip der Natur. Das letztere, unaufhaltsam durch das erstere befruchtet, bringt aus seinem Schooße die unendliche Mannigfaltigkeit der hier möglichen organischen Grundgestalten (Körper von differenter Cohäsion, deren Grundformen durch Triplicität bestimmt sind) hervor, und nimmt sie wieder durch allmählige Desorganisation in sich zurück, um sie, aufs Neue organisirt, ihr voriges Leben beginnen zu lassen. Das Wasser, durch das Licht gezwungen, sich in differenten Formen darzustellen, bleibt immer die unversiegbare Quelle der cohärenten Körper, deren Grundformen zwar nur drey sind, die sich aber auf eine unendlich mannigfaltige Art modificiren. Wasser- und Sauerstoff, synthetisch vereinigt, geben die Körper der positiven und negativen Elektricität, so wie Kohlen- und Stickstoff durch eine ähnliche Vereinigung den Magnet produciren. Aber so wie Wasser- und Sauerstoff nicht wesentlich von den zwey übrigen Grundstoffen verschieden sind, so hat auch zwischen den Körpern der

positiven und negativen Elektricität und dem Magnet kein wesentlicher sondern bloß quantitativer Unterschied statt. Wasser- und Sauerstoff aber absolut vereinigt (in absolute Identität übergehend), stellen sich als Licht und Wasser dar, als das göttliche und natürliche Prinzip der unorganischen Natur.

Da Wasser und Licht als Pole einer und derselben Identität anzusehen sind, so ist es auch leicht erklärbar, warum das Wasser der durchsichtigste Körper ist. Die undurchsichtigsten Körper dagegen sind die Metalle, weil hier nur Synthesis, nicht aber Identität der beyden Prinzipien hervortritt. Im Diamante, dem am identischesten verhärteten Wasser, ist das ganze Innere zu durchschauen, während nur die Oberfläche der Metalle Glanz hat. Die verschiedene Farbe dieses Glanzes bey verschiedenen Metallen läßt sich genau nach dem Grade ihrer Verwandtschaft zum Sauerstoffe und ihrer wirklichen Oxydation einsehen. So wie z. B. die Metalle gegen die Seite der negativen Cohäsion von dem Eisen weiter abstehen, sind sie mehr oxydirt, wodurch auch ihre Farbe bestimmt wird. Wird irgend ein Metall in dem höchsten Grad der Oxydation, dessen es fähig ist, versetzt, so wird es so durchsichtig, als Glas, und kann auch in wirkliches Glas verwandelt werden.

In Rücksicht auf Wasser und Licht, als die beyden Pole der Einen Identität, und dann auf

die cohärenten Körper nach den Grundformen aller reellen Cohäsion, muß das Ganze so construirt werden, daß Wasser und Diamant in der materiellen Linie den Süd- und Nordpol bilden, und daß nun das Licht eine Linie e diametro entgegengesetzt zieht, also von Ost gegen West, und ebenfalls Pole darstellt, nemlich das weiße und rothe Licht. Das weiße Licht ist aber weiter nichts als das Uebergewicht des Wasserstoffs über den Sauerstoff, so wie umgekehrt das rothe das Uebergewicht des Sauerstoffs über den Wasserstoff ist; die Farben sind die zwischen beyden Extremen liegenden Modifikationen des Lichts. Schon im Wasser selbst zeigt sich ein Ansatz zur Polarität, denn es bildet keine kugelrunden sondern nur eyrunde Tropfen, woraus sich also schon im Wasser selbst ungleiche Cohäsion ergiebt.

Dieselben Stoffe, welche sich als Identität im Wasser zeigen (Sauer- und Wasserstoff), werden in einer höhern Combination durch Alkalien und Säuern repräsentirt. Die Reihen aller cohärenten Körper schließen sich mit Kalk- und Kieselarten. Jene verhalten sich aber, wenn sie genauer untersucht werden, als Alkalien, diese aber als Säuren. Stickstoff ist nichts Anderes als der auf einer tieferen Stufe oxydirte Wasserstoff; der Kohlenstoff nichts Anderes als die höchste Oxydation des Stickstoffes. Die Extreme der Kalk- und Kieselarten sind die Repräsentanten des Stick-

und Kohlenstoffes. Da sich nun beyde wie Alkalien und Säuren verhalten, so ist es offenbar, daß die Alkalien und Säuren, als Extreme betrachtet, die Repräsentanten des Stick- und Kohlenstoffs sind. Untersucht man aber die Alkalien und Säuren, so stellen sie sich als absolute Gegensätze dar. Wenn z. B. durch Säuren die blauen Farben roth gefärbt werden, so werden dieselben durch die Alkalien wieder hergestellt. Das Eine erscheint also als das gerade Gegentheil des Andern. Nach dieser Bestimmung könnten sie eigentlich gar nicht zusammentreten, und ein gemeinschaftliches Produkt hervorbringen. Und doch geschieht dieses, und zwar in einem so hohen Grade, daß dieselben Gegensätze, die in ihren Extremen sich als absolut darstellten, nun schlechthin vertilgt sind, und sich unter dem Charakter der absoluten Identität (für diese Sphäre) darstellen. In dem vollkommenen Neutralsalze zeigt sich nicht mehr die geringste Spur von Säure oder Alkali, so daß die blaue Farbe, die vorher durch die Säure geröthet und durch das Alkali wieder hergestellt würde, durch das absolut neutralisirte Produkt beyder schlechthin nicht afficirt wird. Ist die Neutralisation nicht vollkommen, so sticht entweder das Alkali oder die Säure, und zwar mehr oder weniger, hervor, und afficirt die Farbe, je nachdem in dem Salze ein Ueberschuß der Säure über das Alkali, oder umgekehrt statt findet. Gleiche

Quantitäten heben einander für die Erscheinung auf, und nur der Ueberschuß tritt als positive Wirksamkeit hervor. Die Salze, als die Synthesen der Säuren und Alkalien, bilden eine continuirliche Linie, so daß außerhalb des Punktes der absoluten Neutralisation die übrigen Synthesen dieser Art entweder mit einem Uebergewicht der Säure oder des Alkali hervortreten, bis dieses Uebergewicht auf den beyden Extremen das absolute Maximum erreicht, den Gegensatz für die Erscheinung ganz unterdrückt, und folglich als reines Kali oder als reine Säure erscheint.

Organische Natur. Dieselben Momente, die Magnetismus, Elektricität und Chemismus in der unorganischen Natur bezeichnen, werden in der organischen Natur zu Reproduktion, Irritabilität und Sensibilität, oder zu Pflanze, Thier und Mensch.

Die Natur zeigte uns in dem Magnetismus ihr Streben, sich in die reine Linie zu ziehen. Dieses Streben liegt vorzüglich den Pflanzen unter. An den Pflanzen betreibt die Natur ihren Magnetismus am vollkommensten. Sie wird nicht müde, immer neue Stämme in die Höhe zu treiben, immer magnetische Linien zu ziehen, und daher zeigt sie sich als wahre Reproduktionskraft.

Da im Magnetismus Positives und Negati-

ves bey einander und fest verbunden ist, so fehlt auch dem am höchsten gebildeten Magnetismus freye Bewegung. Denn diese kann nur da vorhanden seyn, wo Erregbarkeit möglich ist, wo Positives und Negatives von einander getrennt existiren. Soll ich mich frey bewegen, so muß ich erregbar seyn, muß einen Drang fühlen, meinen Ort zu verändern, und muß in mir die Möglichkeit fühlen, diesem Drange nachzugeben. Bin ich erregbar, so bin ich nicht allein passiv und nehme den äußern Eindruck auf, sondern ich bin auch aktiv, und bestimme mich nun selbst zu einer freyen Bewegung. Diese Erregbarkeit macht nun das Wesen des Thiers aus. Der Hunger regt es an, seine Speise zu suchen; es fühlt die Möglichkeit der Bewegung in sich, und geht also auf Speise aus; es fühlt aber auch die Erregung durch ein ihm entgegengesetztes Geschlecht, und so sucht sich das Männchen sein Weibchen, und das Weibchen sein Männchen. Diese thierische Erregbarkeit oder Irritabilität ist aber nichts als eine höher gebildete Elektricität. Denn das Wesen der Electricität besteht darinn, daß sie getrennt negativ und positiv vertheilt ist, d. h. daß jeder Körper nur eine dieser Eigenschaften, entweder die negative oder positive besitzt, und sich also hier das Negative und Positive nicht wie im Magnet vereinigt vorfindet. Alle Erregbarkeit aber ist auf Elektricität, auf Entgegensetzung der Körper begründet. Ich kann z. B. nur dadurch vom Hun-

ger erregt werden, daß ein Körper (Speise) mit entgegengesetzt ist *).

Die Natur geht nur darauf aus, den Menschen zu produciren, und deßwegen sind Pflanzen und Thiere nur die ersten Versuche, nur die Uebergänge zu dieser Produktion. Denn wenn man fragt, was sie mit Thier und Pflanze beabsichtigt, in denen sie selbst gleichsam nur verkrüppelt zur Erscheinung kommt, so erhält man billiger Weise die Antwort, diese Wesen seyen nur die zersplitterten Kräfte, welche sich im Menschen vereinigt darstellen. So wie die unorganische Natur nur das Solidum will, so bezweckt die organische bloß den Menschen. Was wir an den Thieren Sinn nennen, ist nicht etwa ein Vermögen, Vorstellungen durch äußere Eindrücke zu erlangen, sondern nur ihr Verhältniß zum Universum, das weiter oder eingeschränkter seyn kann. Geht man in der Reihe der Organisationen aufwärts, so findet man, daß die Sinne allmählig sich in der Ordnung entwickeln, in welcher sich durch sie die Welt der Organisation erweitert. Weit eher öffnet sich z. B. der Gehörsinn, weil die Welt des Organismus durch ihn nur auf eine schwache Entfernung erweitert wird; weit später der göttliche Sinn des Gesichts, weil durch ihn die Welt in eine Weite

*) Daß alle chemische, electrische, magnetische Erklärung des Lebens falsch und verwerflich sey, behauptet Herr Steffens in der Anthropologie II, 44.

ausgedehnt wird, welche selbst die Einbildungskraft zu ermessen unfähig ist. Aber nur für den Menschen ist das Licht Licht, und nur er ermißt die Unendlichkeit der durch dasselbe aufgeschlossenen Welt, während das Thier nur seine nächsten Bedürfnisse durch dasselbe zu erkennen sucht. Der Mensch kann die übrigen Organisationen nur als Mittelglieder ansehen, durch welche hindurch allmählig die vollkommenste Organisation von den Fesseln der Materie sich loswindet.

Die organische Natur ist nur eine Reproduktion der unorganischen auf einer höhern Stufe. Animalisation und Vegetation verhalten sich gerade so zu einander, wie reine Thätigkeit (Licht) zur Materie in der unorganischen. Die Vegetation, noch an die Erde gefesselt, scheint wie die Materie zu ruhen; die Animalisation zeigt sich in freyer Bewegung wie das Licht. In der Animalisation entspricht dem Wasser das Blut, dem Diamant der Hirnschädel. Zwischen beyden Extremen liegt also dort die unorganische und hier die animalische Natur. So wie nach dem Diamant noch andere harte Substanzen in der unorganischen Natur vorkommen, so kommen in der thierischen noch die Knochen vor. Die Vegetation ist die umgekehrte Animalisation. Die Pflanze ist auf den Kopf (die Wurzel) gestellt, und streckt ihre Beine (Aeste) sammt den Geschlechtstheilen in die Höhe. Die Pflanze giebt Sauerstoff in die Luft ab, das Thier zieht Sauerstoff aus ihr an, ja, das ganze

Leben der Pflanze ist nichts als eine Desoxydation, während das ganze Leben des Thiers nichts als eine Oxydation ist.

Wir haben schon oben bemerkt, daß es eigentlich keinen reinen Stick- und Kohlenstoff gebe, so wenig als einen reinen Wasser- und Sauerstoff, sondern daß diese vier Stoffe nur die ursprünglichen Synthesen seyn, aus deren Kombination die Dinge entstehen und in welche sie sich wieder auflösen. Wenn wir nach dieser Ansicht die Vegetation und Animalisation betrachten, so repräsentirt jene mehr den Wasser- und Sauerstoff, und diese mehr den Kohlen- und Stickstoff. In der Vegetation sind nemlich Wasser- und Sauerstoff die herrschenden Elemente, und da aus beyden auch das Wasser besteht, so kann man sagen, die Vegetation deute das erste Gerinnen oder Starrwerden des Wassers an. Kohlen- und Stickstoff sind vorzüglich die Grundlagen der animalischen Natur, liegen ebenfalls im Eisen, und produciren durch das Thierreich den Purpur. Die animalische Natur ist daher auch der Repräsentant des Eisens, und man kann sagen: „Wie der Purpur, welchen die animalische Natur producirt, den Uebergang des Eisens zur Indifferenz — das höchste Werk der organisch schaffenden Natur — anzudeuten scheint, so scheint hingegen das Grün der Pflanzen, der Blätter u. s. w. das erste Starrwerden oder Differenziren des Wassers anzudeuten."

Die desoxydirteste Pflanzenart ist die höchste, statt daß das Thier auf der tiefsten Stufe der Oxydation die niedrigste Thierart bezeichnet. Die Thierheit muß daher von der tiefsten Stufe der Oxydation anfangen und mit der höchsten schließen, oder der erste Ansatz, der positive Pol der Thierheit überhaupt muß herrschende Vegetation, und das Ende derselben, der negative Pol, muß das Maximum der Animalisation seyn. Die Thierheit muß sich immer mehr entpflanzen und die Vegetation sich immer mehr entthieren, bis beyde ihr Maximum erreichen. Die Erfahrung bestätigt dieses. Das Blut (der Saft) der niedrigsten Pflanzen ist thierartig, ist roth, statt daß die Säfte der höhern Pflanzenarten weiß sind; hingegen ist selbst das Blut der niedrigsten Thierarten weiß, kalt, und träge, wie in den höhern Pflanzenarten, und wird erst in den höhern Stufen der Thierheit roth, warm und lebhaft. So wie das Wasser der Prototyp aller Formen der Cohäsion in der unorganischen Natur ist, so daß die positiv und negativ-elektrischen Körper, und der Mittelpunkt derselben, nemlich das magnetische Eisen, potentialiter in demselben liegen, so ist auch das Blut der Prototyp aller Organe, wodurch sich Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion objektiv macht, wie sich das selbst durch Serum, Cruor und Lymphe, als die Bestandtheile des Bluts, ausspricht. Das ganze Thier ist nichts als geronnenes Blut, und der Hirnschädel die

höchste Gerinnung desselben. So wie nun das Blut dem Wasser, so entspringt der Instinkt dem Lichte in der unorganischen Natur. Die Einbildungskraft, aus deren Schoße alle Ideen entspringen, ist nichts Anderes als der am höchsten potenzirte Instinkt.

Jeder Organismus ist in allen seinen Theilen der Sitz des ihm eigenen Begriffs oder der ihm zukommenden Seele, aber auch hier regt sich Polarität. In der thierischen Welt ist der Hirnschädel und das Gehirn der geistige Pol, die Füsse hingegen der materielle; in der Pflanzenwelt ist die Wurzel und ihr Mark der geistige und die Aeste sind der materielle Pol. Deßwegen sind auch Verletzungen des Gehirns und der Wurzel für beyde Arten Wesen so nachtheilig. Nur den tiefern Thierklassen, den Insekten und dergl. kann man den Kopf verletzen oder gar abnehmen, ohne ihnen sogleich den Tod zu geben. Wo hingegen noch gar keine Art Kopf zu bemerken ist, wie bey den Polypen, ist die Vulnerabilität an allen Theilen des Körpers ohne alle Gefahr des Lebens. Dergleichen Wesen sind Repräsentanten des Wassers, das man unbeschadet seiner Substantialität in die kleinsten Theile trennen kann.

Es giebt keine Sensibilität ohne Irritabilität, und keine Irritabilität ohne Sensibilität, aber auch beyde zusammen nicht ohne Reproduk-

tion. Letztere ist der Bildungstrieb überhaupt, der Drang der Natur sich in Organismen darzustellen. Dieser Drang zeigt sich zuerst im Pflanzenreiche, und da Pflanzen ohne Sensibilität und Irritabilität sind (nur der Fliegenschnapper und einige ähnliche Pflanzen zeigen ein wenig Irritabilität), so nimmt man sie billiger Weise für Repräsentanten dieses Bildungstriebes. Das Thier hingegen zeigt lebendiges Contraktionsvermögen oder Irritabilität (denn der vollkommene Ausdruck der Irritabilität ist lebendige Bewegung), und ist in so fern Repräsentant dieser Sphäre. Zwar haben die Thiere Sinne, aber sie selbst sind nicht ganz sinnig, wie der Mensch. Erst diesem höchsten Organismus komt Sensibilität zu; erst in der wahren Sensibilität geht der chemische Prozeß der untern Potenz zum innern absoluten Bildungsvermögen über. Es giebt also einen Unschied zwischen höherer und niederer Sensibilität, und weil erstere nur dem Menschen eigen ist, heißt er nur allein ein sensibeles Wesen. Eigentlich ist weder Sensibilität ohne Irritabilität, noch Irritabilität ohne Sensibilität möglich. Nur durch Reiz von aussen wird das Thier zur Hervorbringung von Bewegungen bestimmt, und nur durch die Fähigkeit, Bewegungen in sich hervorzubringen, wird der äussere Eindruck zum Reiz. Nur durch freye Zurückwirkung der Organe wird der

von

von außen angebrachte Stimulus Reiz und Eindruck, denn es herrscht hier die völligste Wechselwirkung.

Der Gipfel aller Organisation ist der Mensch, denn alle andern Organisationen liegen in der seinigen, und er ragt hoch über sie hervor. Aber nicht mit der organischen, sondern auch mit der unorganischen Natur ist er verwandt, denn diese ist das Embryo des Menschen. Nicht was die unorganische und organische Natur unmittelbar hervorbringt ist ihr Zweck, sondern der Mensch ist es; sie umarmen sich nur, um den Menschen zu zeugen. Das unendliche Ganze der Erscheinungswelt kann unter dem Bilde einer Linie vorgestellt werden, deren Wesen in dreyen Hauptpunkten besteht: diese sind die unorganische, organische, und intelligente Natur. In jedem Punkte liegen auch die übrigen, nur tritt immer einer stärker als die andern hervor. Auch die unorganische Natur ist nicht ohne Begriff (Intelligenz) und Bildung (Organisation), aber beyde sind von großen Massen umhüllt, daß sie sich nur schwach zeigen können. In der organischen Natur zeigt sich dagegen schon mehr Begriff und weniger Masse, bis im Menschen das Intelligente (der Begriff) ganz frey wird, und die Masse durchaus unter seine Herrschaft nimmt. Das Universum ist realiter absolute Intelligenz. —

Der Mensch stehet unter der Herrschaft der Geschichte, welche eine fortgehende allmählig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten ist. Also kann man in der Geschichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung, oder Gott selbst gleichsam sichtbar ist. Denn Gott ist nie, wenn Seyn das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt, wäre er, so wären wir nicht; aber er offenbart sich beständig. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Daseyn Gottes, welcher Beweis aber nur durch die ganze Geschichte vollendet seyn kann. Denn die Entwickelung der absoluten Synthesis des Idealen und Realen ist eine unendliche, mithin die Geschichte selbst eine nie ganz vollendete Offenbarung jenes Absoluten, das zum Behufe der Erscheinung sich trennt, selbst aber in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnet, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwischen beyden ist. Wir können drey Perioden jener Offenbarung, also auch drey Perioden der Geschichte annehmen. Den Eintheilungsgrund dazu geben uns die beyden Gegensätze, Schicksal und Vorsehung, zwischen welchen in der Mitte die Natur steht, welche den Uebergang von dem Einen zu dem Andern vermittelt. Die erste Epoche ist die, in welcher das Herrschende nur noch als ein Schicksal d. h. als völlig blinde Macht kalt und bewußtlos auch das Größte und Herrlichste zerstört; in

diese Periode der Geschichte, welche wir die tragische nennen können, gehört der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, von denen kaum das Gedächtniß übrig geblieben, und auf deren Größe wir nur aus ihren Ruinen schließen, der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist. Die zweyte Periode der Geschichte ist die, in welcher das, was in der ersten als Schicksal, d. h. als völlig blinde Macht erschien, als Natur sich offenbart, und das dunkele Gesetz, das in jener herrschend war, wenigstens in ein offenes Naturgesetz verwandelt erscheint, das die Freyheit und die ungezügeltste Willkühr zwingt, einem Naturplane zu dienen und so allmählig wenigstens eine mechanische Gesetzmäßigkeit in der Geschichte herbeyführt. Diese Periode scheint von der Ausbreitung der großen römischen Republik zu beginnen, von welcher an die ausgelassenste Willkühr in allgemeiner Eroberungs- und Unterjochungssucht sich äußernd, indem sie zuerst die Völker allgemein unter einander verband, und was bis jezt von Sitten, Künsten und Wissenschaften nur abgesondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechselseitige Berührung brachte, bewußtlos, und selbst wider ihren Willen einem Naturplan zu dienen gezwungen wurde, der in seiner vollständigen Entwickelung den allgemeinen Völkerbund und

den universellen Staat herbeyführen muß. Alle Begebenheiten, die in diese Periode fallen, sind daher auch als blosse Naturerfolge anzusehen, so wie selbst der Untergang des römischen Reichs weder eine tragische noch moralische Seite hat, sondern nach Naturgesetzen nothwendig, und eigentlich nur ein an die Natur entrichteter Tribut war. Die dritte Periode der Geschichte wird die seyn, wo das, was in den frühern als Schicksal und Natur erschien, sich als Vorsehung entwickeln, und offenbar werden wird, daß selbst das, was blosses Werk des Schicksals oder der Natur zu seyn schien, schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden Vorsehung war. Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen, aber wann diese Periode seyn wird, dann wird auch Gott am vollkommensten sich offenbaren.

B. Darstellung der Schellingschen Philosophie nach Rixner.

Hier folgt die in der Einleitung versprochene Darstellung der Naturphilosophie nach Rixners Handbuch der Geschichte der Philosophie. Daselbst heißt es III, §. 163:

Schelling eröffnete seine schriftstellerische

Laufbahn im Jahre 1795 mit zwei kleinen Schriften über das Princip und die Form der Philosophie; (die erstere neu abgedruckt im 1. Bande seiner philosophischen Schriften Landshut 1809.) Hierauf folgten 1797 die Ideen zur Naturphilosophie (neu aufgelegt im Jahre 1803) und 1798 die Abhandlung über die Welt-Seele (neu aufgelegt im J. 1809). Nach diesen Vorspielen erschien 1799 das System des transcendentalen Idealismus; und das Jahr darauf 1800 die Naturphilosophie mit der Erklärung: „daß die beiden entgegengesetzten Systeme nur Darstellung der Einen und selben Philosophie, das eine von Seiten des Wissens, das andere von Seiten des Seyns gefaßt seyen, die in der Getrenntheit ewig einander ausschließen, hingegen in der Einheit ihres Wesens beide als gleich nothwendige Bestandtheile einer und derselben organischen Identität angehören." Im Jahre 1801 erschien endlich der erste Grundriß der angekündigten absoluten Identitäts- oder All-Eins-Lehre selbst in der Zeitschrift für spekulative Physik IIten Bandes, IItes Heft, und wurde in der neuen Zeitschrift für spekulative Physik Iter Band 1. Heft 1802, dann in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft 1. B. 1. u. 2. Heft (1805 und 1806) und II. Bds. 2. Heft (1807) fortgesetzt.

Ferner erschien im J. 1802 Bruno, oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge, ein Gespräch, ferner im Jahre 1804 über das Verhältniß der Philosophie und Religion gegen Eschenmaier. — Im Jahre 1803 (neu aufgelegt im Jahre 1807) die Vorlesungen über Methode des akademischen Studiums. — Im Jahre 1806, — die Schrift gegen Fichte; — im Jahre 1809 die Sammlung der kleinen Gelegenheits-Schriften, darunter die akademische Rede von 1807 über das Verhältniß der Natur und Kunst; dann eine Abhandlung über das Wesen der sittlichen Freiheit sich auszeichnen. — Im Jahre 1812 das Denkmal der Schrift von göttlichen Dingen des Präsidenten der baier. Akademie Fr. Heinr. Jakobi zur Vertheidigung gegen den angeschuldigten Atheismus; und ein Aufsatz gegen Eschenmaier in der allgemeinen Zeitschrift 1813 zur Vertheidigung seiner Theorie der Freiheit. Endlich im Jahre 1815 über die Gottheiten von Samothrace; ein Versuch, die Weltschöpfung nicht als einen Akt der Emanation, wobei das Produkt im Fortgange immer schwächer wird, sondern vielmehr als eine Art von Evolution, Potenzierung und Steigerung der ursprünglichen Selbstoffenbarung Gottes darzustellen.

§. 164.

Detaillirte Uebersicht des Schelling'schen Identitätssystems nach der ursprünglichen eignen Darstellung des Verfassers.

I. Vom Absoluten, als dem Grunde alles Seyns.

1) Das Absolute, der Gegenstand der Philosophie, ist die gänzliche Identität und totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven. — Diese Identität, in so ferne sie nur der Grund alles Seyns, aber an sich selbst als getrennt von der seyenden Vernunft gar nicht seyend ist, heißt die Natur (τὸ μωρὸν του θεου) Darstellung. §. 1 — 61 — 145.

2) Ausser der absoluten Identität, die der Grund alles Seyns, (die Natur), und ausser der absoluten Identität, die seyend ist, (die absolute Vernunft), ist nichts; und in der absoluten Identität, (die zugleich der Grund alles Seyns und selbst seyend ist) ist Alles. (§. 2.)

3. Die absolute Identität, als Grund alles Seyns, und als selbst seyend, ist schlechthin Eine, und schlechthin sich selbst gleich. (§. 13.)

4. Das höchste Gesetz für das Seyn, der absoluten Identität, und da ausser derselben nichts ist, für Alles Seyn, ist der Satz A = A, der wie die absolute Identität selbst (§. 4 — 7) schlechthin unbedingt und unendlich ist, auch nie aufgehoben werden kann. (§. 9. 10. 11.)

5. Alles was ist, ist demnach in Wahrheit die absolute Identität selbst, und daher an Sich Eins. (§. 12.)

6. Nichts ist dem Seyn an Sich nach entstanden; und folglich auch nichts an Sich (d. h. als Seyend im Absoluten) endlich. (§. 13. 14.)

7. Die Dinge also als endlich betrachten, ist soviel als die Dinge nicht betrachten, wie sie an sich sind. (§. 14. Zusatz) indem ja die wahre Philosophie gerade in dem Beweise besteht, daß das Unendliche oder Absolute (die absolute Identität) nun und nimmermehr aus sich selbst, sich selbst verlassend, herausgetreten seye, noch heraustreten möge, sondern daß vielmehr alles, was ist, in so ferne es ist, gerade das absolute Wesen selbst ist. (§. 14. Erläutr.)

§. 165.

Fortsetzung.

II. Von dem Wesen und der Form des Absoluten als seyendem.

1. Da nun die absolute Identität als seyend nur unter der Form der totalen Indifferenz der Gegensätze A = A begriffen werden kann, so kann daher weder A Subjekt, noch A Prädikat auf bedingte Art eines ausser dem andern gesetzt seyn.

2. Obschon nämlich A Subjekt und A Prä-

keität als beide zur Form des Satzes A = A gehörend, auch unmittelbar mit dem Seyn der absoluten Identität selbst gesetzt sind, so gehört ihr Unterschied doch nicht zu ihrem Wesen, sondern nur zu der Form oder Art ihres Seyns; (§. 15. Zus. 1.) und folglich ist dann auch weder das eine noch das andere in der starren Trennung als seyend an sich gesetzt; und mithin auch zwischen beiden kein trennender Gegensatz an sich möglich, weil ein und dasselbe Ganze A an der Stelle des Subjekts und an der des Prädikats gesetzt ist. (§. 16.)

3. Die absolute Identität als seyend ist also nur unter der Form einer Identität der Identität, d. h. die vom absoluten Seyn selbst untrennliche absolute Form desselben und mithin als absolute Vernunft zu begreifen. (§. 16. Zusatz 2.)

4. Die ursprüngliche Selbsterkenntniß der absoluten Identität, welche unmittelbar mit dem Satze A = A gesetzt ist; folgt also nicht zwar unmittelbar aus dem Wesen der absoluten Identität, aber doch unmittelbar aus der Form des Seyns der absoluten Identität, so gewiß es eine Vernunft gibt, die von dem Wesen selbst unabtrennbar ist. (§. 17.)

5. Gleichwie daher alles, was ist, dem Wesen nach, in so ferne dieses an sich und absolut betrachtet wird, die absolute Identität selbst ist, (§. 12.)

so ist alles, was ist, der Form seines wahrhaften Seyns nach ein Erkennen der absoluten Identität. (§. 18.)

6. Es gibt folglich kein ursprünglich Erkanntes (ausser dem absoluten Erkennen;) sondern das absolute Erkennen ist das ursprüngliche Seyn selbst, seiner Form nach betrachtet. (§. 18. Zus. 2.) Denn die absolute Identität ist selbst nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst: weil die Form ihres Seyns von ihrem Seyn selbst unabtrennlich ist, und nur als Identität zu begreifen ist. (§. 19. Vergl. mit §. 16. Zus. 2.)

7. Das Selbsterkennen der absoluten Identität in ihrer Identität ist also in jeder Hinsicht unendlich: so wie ihr Seyn selbst, dessen Form es ist, unendlich ist. (§. 20.)

§. 166.

Fortsetzung.

III. Von dem All und den einzelnen Dingen.

1. Nun kann zwar die absolute Identität nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich selbst als Subjekt und Objekt unendlich zu setzen: (§. 21.) allein es ist doch immer dem Wesen nach die Eine selbige und absolute Identität, welche der Form des Seyns nach als Subjektivität und Objektivität gesetzt ist; so daß diese quantitative Differenz zwar wohl ausser der Totalität, in der

Totalität aber durchaus nur die quantitative so- wohl als die qualitative Indifferenz des Subjek- tiven und Objektiven besteht. (§. 22—31.)

2. Die absolute Totalität ist eben das Uni- versum selbst, alles hingegen, was als ausser der Totalität seyend, begriffen wird, heißt in dieser Hinsicht ein einzelnes Seyn oder Ding, dergleichen niemal an Sich (sondern nur immer Erscheinung ist), daran allein ei- ne qualitative Differenz der Subjektivität statt finden mag. (§. 26—29.)

3. Allenthalben und in allen Dingen ist mit- hin dem Wesen nach dieselbe Kraft, die auch das Universum erhält, dargestellt; nur daß sie an ei- nigen Dingen mit dem Uebergewichte des Reellen, an andern hingegen mit dem Uebergewichte des Ideellen zu kämpfen hat. —

Aber auch dieser Gegensatz, (welcher nicht ein Gegensatz dem Wesen nach, sondern nur ein Gegensatz der Potenz ist;) erscheint nur dem, welcher sich ausser der Indifferenz befindet, und die absolute Identität nicht selbst als das ursprüng- liche erblickt. (§. 30. Erläuter.)

4. Wer die absolute Identität als das Ur- sprüngliche erblickt hat, dem ist sie nicht das Producirte, sondern das ursprünglich Seyen- de, das in Allem, was ist, schon ist, und nur producirt wird, weil es ist. — Ihm ist sie auch nicht die Ursache des Universums, son-

dern das Universum selbst. Denn alles, was ist, ist die absolute Identität selbst, das Universum aber ist alles, was ist. (§. 30. Erläutr. und §. 32.)

5. Demnach ist das Universum gleich ewig mit der absoluten Identität selbst; denn die absolute Identität ist (existirt) nur als Universum; sie ist aber ewig, da sie actu ist wie sie nur potentia ist, also ist das Universum gleich ewig mit ihr (§. 33.), weil es ja gerade die absolute Identität dem Wesen und der Form ihres Seyns nach betrachtet ist. (Anmerk. zu §. 33.)

6. Ferner ist die absolute Identiät dem Wesen nach in jedem Theile des Universums dieselbe (§. 34); denn das Wesen der absoluten Identität ist untheilbar und unzerstörbar (Zus. 1. 2.); folglich kann auch nichts, was ist, dem Wesen nach vernichtet werden. (Ebend.)

7. Nichts Einzelnes hat jedoch, oder vermag auch nur den Grund seines Daseyns in sich selbst zu haben, sondern jedes einzelne Seyn ist bestimmt durch ein anderes einzelnes Seyn (§. 35. 36.); demnach gibt es auch kein einzelnes Seyn, welches nicht als solches ein bestimmtes, und mithin ein begränztes wäre. (Zus. zu §. 36.)

8. Demnach ist die quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven der Grund aller Endlichkeit; so wie umgekehrt die quantitative Indifferenz beider die Unendlichkeit ist. (§. 37.)

9. Wenn also A = A der allgemeine Aus-

druck der Identität oder quantitativer Indifferenz, und folglich der Unendlichkeit ist; so ist der allgemeine Ausdruck der quantitativen Differenz und mithin des Grundes aller Endlichkeit A = B. (§. 37. Erläutr.)

10. Jedes einzelne Seyn als solches ist daher eine bestimmte Form des Seyns der absoluten Identität; nicht aber ihr Seyn selbst, welches nur in der Totalität (§. 38.) ist.

11. Und da die absolute Identität in jedem einzelnen Seyn unter derselben Form ist, unter welcher sie im Ganzen ist, und umgekehrt; so ist dann auch alles Einzelne zwar nicht absolut, aber doch in seiner Art unendlich, und in Bezug auf sich selbst eine Totalität. (§. 39. 40. 41.)

§. 167.

Fortsetzung.

IV. Von den Potenzen des Universums im Allgemeinen.

1. Jede bestimmte quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität, wodurch ein Einzelnes als Endliches im Gegensatze gegen die Totalität des Universums, d. h. als diese bestimmte Form des Seyns gegen das allgemeine Seyn überhaupt gesetzt wird, heißt eine Potenz. (§. 44. Erklärung 2.) Die absolute Potenz selbst aber ist nur unter der Form aller Potenzen; und

alle Potenzen sind in ihr gleichzeitig enthalten. (§. 43.)

2. Jede einzelne endliche Potenz hingegen besteht aus einem positiven und negativen Faktor, welche beide an sich unendlich sind. Wie nun A = B überhaupt der Ausdruck der Endlichkeit ist. (§. 37. Erläutr.), so ist demnach A Subjekt als das begränzende oder als der negative Faktor; B Objekt hingegen als das ursprünglich seyende, oder das an sich unbegränzte aber begränzbare, und mithin als der positive Faktor zu betrachten: beide Faktoren aber sind an sich unendlich, in wie ferne das Eine und gleiche Identische in beiden, obschon in einem jeden derselben mit einem Uebergewichte der Subjektivität oder Objektivität gesetzt ist. (§. 44. Satz I. III.)

3. Da also beide Faktoren an sich unendlich, das B Objekt aber als das, welches ursprünglich ist, das an sich unbegränzte doch begränzbare positiv, hingegen das A Subjekt als das Begränzende, folglich als das Princip der Endlichkeit und als der negative Faktor gesetzt ist; so können also weder A noch B in irgend einem Theile des Alls, d. h. in irgend einem Individuum als absolute Subjektivität oder Objektivität, sondern nur als das Identische von beiden mit überwiegender Subjektivität oder Objektivität von den beiden Polen nach entgegengesetzten Richtungen

und der quantitativen Indifferenz beider im Mittelpunkt gesetzt seyn. (§. 45. 46.)

4. Die Form des Seyns der absoluten Identität im Einzelnen wie im Ganzen, kann daher allgemein unter dem Schema einer Linie

$$\overset{+}{A}=B \qquad \pm \qquad A=\overset{+}{B}$$

der ideelle subjekt. Pol A=A der reelle objekt. Pol

angeschaut werden, worinnen nach jeder Richtung dasselbe Identische, aber nach entgegengesetzten Richtungen, mit überwiegenden A oder B gesetzt ist, in den Gleichgewichtspunkt aber das A=A selbst fällt. (§. 46. Zus.)

5. Diese construirte Linie ist die Form des Seyns der absoluten Identität im Einzelnen wie im Ganzen, jedoch nur in so ferne, als A und B in allen Potenzen als seyend gesetzt sind; eben darum kann sie aber auch den Grund keiner einzelnen Potenz allein und ausschließlich enthalten. (§. 47. 48. 49.)

6. Den relativen Indifferenz-Punkt anschaulich zu machen, hat man Nachfolgendes zu merken; daß nämlich, so wie der absolute Indifferenz- oder Identitätspunkt nur in die absolute Mitte der Linie fällt, also ein relativer Indifferenzpunkt an jeder Stelle der Linie angenommen werden möge, wo immer eine bestimmte Synthesis, d. h. eine relative Ineinsbildung von Sub-

jektivität und Objektivität mit dem relativen Uebergewichte beider sich zeigt. — Denn da in jedem A=B weder das A noch das B, weder als Subjectivität, noch als Objektivität schlechthin, sondern immer beide in der Vereinigung und Ineinsbildung gesetzt sind, folgt nothwendig, daß ihre relative Identität, so wie ihre relative Duplicität nur als relative Totalität zu begreifen ist; nämlich als

$$A=(\overset{+}{A}=B), \text{ und als } B=(A=\overset{+}{B})$$

§. 168.

Fortsetzung.

V. Von der Schwerkraft und dem Lichte, als den 2 ersten Faktoren der körperlichen Natur insbesondere.

1. Die erste relative Totalität ist die Materie, die Erscheinung des Seyns als Schwerkraft, welche in jedem Punkte der bestimmten räumlichen Ausdehnung einer individuellen Raumerfüllung nach allen drei Dimensionen als Längen-, Flächen- und Tiefen-Kraft sich darstellt. — Sie ist das erste Seyende (primum existens) in der körperlichen Natur (§. 51. Zusatz.)

Anmerk. Die Materie als ein rein äusseres, und folglich an sich vieles, mechanisch zerlegbares, und folglich an sich selbst Todtes betrachten, ist die niederste Stufe der Erkenntniß; dieselbe zugleich als ein inneres, das an sich Eins und ein lebendiges

Ganzes

Ganzes ist, erkennen, ist die zweite Stufe der Erkenntniß; dieselbe endlich als eine relative Totalität von innern und äußern Begriffen, ist allein die höchste und wahrhaft spekulative Erkenntniß des Wesens und des Begriffes der Materie.

2. Als ein Inneres A, das zugleich ein Aeußeres B, und ein Aeußeres B, das zugleich ein Inneres A ist; (wie dann überhaupt A und B als Inneres und Aeusseres gar nicht anders dann als relative Totalitäten existiren können); — setzt die Schwerkraft, durch welche die Materie ist, und den Raum erfüllt, Attractiv-kraft als A, und Repulsivkraft als B voraus. (§. 54—56. Zus. 2.)

3. Da in der Materie A=B in Ansehung der Materie der reelle Faktor B mit überwiegender Objektivität gesetzt ist; so ist also die Materie $\overset{+}{(A=B)}$. In wie ferne jedoch alle quantitativen Differenzen nur im Einzelnen, nicht im Ganzen Statt haben können, wird nothwendig das materielle Universum ein vollkommenes Gleichgewicht der Attractiv- und Repulsivkraft für seine Potenz darstellen, wie das absolute Universum in Ansehung des Ganzen, in welchen Jenes nur den einen Pol $\overset{+}{(A=B)}$ bildet. (§. 56. Zus. §. 57. Erläutr.)

4. Die zweite Potenz der körperlichen

Natur entsteht, indem das subjektive ideelle Princip selbst in die Materie eingeht und in ihr reell wird; (§. 55) das ideelle Princip ist nämlich als solches unbegränzt; wird aber begränzt, in so ferne es dem Reellen gleich, d. h. selbst ideell jedoch als ideelles gesetzt wird (§. 58. Zus. 1—7.); d. h. in so ferne beide als relative Totalität gesetzt werden.

5. Unmittelbar durch A=B, d. h. durch die Schwere als relative Totalität ist also auch das Licht als objektives Subjekt=Objekt und mithin als

$\overset{2}{A}=(\overset{+}{A=B})$ gesetzt. (§. 58. Zus. 8. Anmerk. u. §. 62.)

6. Wenn nun die Natur überhaupt die absolute Identität ist, in wie ferne sie unter der Form des Seyns A=B actu existirt, so ist Licht das innere, die Schwerkraft das äußere Anschauen der Natur. (§. 61. 62.)

7. Nur an einem Substrate A=B als einer besondern Totalität, kann alle Formen des Seyns, die der relativen Identität, die der relativen Duplicität, und die der relativen Totalität dargestellt werden; (§. 64.) d. h. die relative Identität und relative Duplicität wird erst in und durch die relative Totalität als real gesetzt.

§. 169.

Fortsetzung.

VI. Von den Potenzen der körperlichen Natur, — von dem Magnetism.

1. Das Identische A=B unter der Form der relativen Identität in der 2ten Potenz, und folglich in der Form der Linie gesetzt (§. 46.) ist Cohäsionskraft; Cohäsion aber als activ gedacht, ist Magnetismus: begreiflich unter dem Schema einer Linie. (§. 65—68).

2. Die Materie im Ganzen ist daher als ein unendlicher Magnet anzusehen; und in jeder Materie ist jede andere, wenn nicht actu, doch potentia enthalten, so daß also auch in der materiellen Welt Alles aus Einem hervorgegangen ist. (§. 69. Zus. 1. u. 2.)

3. Da nun die Materie nicht unter der Form des Magnetismus gesetzt seyn kann, ohne als (relative) Totalität in Bezug auf sich selbst gesetzt zu seyn, so ist sie in Bezug auf sich selbst die Identität, oder das primum Existens, das Substanz und Accidens, als seine beiden Pole ursprünglich in sich vereinigt, d. h. zusammen und dennoch auch ausser einander hält. (§. 70.)

4. Und da dann ferner nur durch verbindende Cohäsion jede Gestaltung zu Stande kommt und besteht; so ist dann offenbar der Magne-

tismus zugleich auch das Bedingende jeder Gestaltung. (§. 71.)

5. Weil jedoch aller Unterschied (der relativen Cohäsion) zwischen Körpern und Körpern nur durch die Stelle gemacht wird, welche sie im Total-Magnet einnehmen; (§. 74.) so gibt es also an sich keinen einzelnen Körper (§. 79), sondern jeder einzelne Körper muß vielmehr als strebend selbst eine Totalität, d. h. ein vollständiger Magnet zu seyn, gedacht werden. (§. 80. Zus. 1.)

6. Jeder Körper hat also im Allgemeinen das Bestreben, seine Cohäsion im Ganzen zu erhöhen; folglich wird jeder Körper in dem ihm annähernden differenten Körper eine Cohäsionsverminderung hervorzubringen streben. (§. 81 — 84.)

7. Diese wechselseitige Cohäsions-Verminderung durch Berührung 2 differenter Körper, ist der Grund aller Electricität. (§. 83. Zus. 1.)

§. 170.

Fortsetzung.

VII. Von der Elektricität.

1. Die Elektricität steht also unter dem Schema der relativen Duplicität, welche durch den Winkel C|A B ausgedrückt wird. (§. 83. Zus. 2.)

2. Da jedoch AC und CB an sich dasselbe sind, (gleich den beiden Seiten des Magnets,

deren jede wieder Magnet ist;) so fällt also hiemit auch die Elektricität unter das Schema des Magnetismus zurück; d. h. der Winkel ACB ist

auf die gerade Linie A——C——B reducibel; und die Berührung der differenten Körper ist zur Erregung der Elektricität nur nöthig, um den Punkt C dieser Linie zu geben. (§. 83. Zus. 3.)

3. Die Elektricität als ein Verhältniß der relativen Duplicität, kann also auch nur als ein Verhältniß von Ursache und Wirkung begriffen werden. (§. 83, Zus. 4.)

4. Da nun Cohäsions-Verminderung, absolut betrachtet, Erwärmung, (§. 84. Zus. 1.) relativ aber in Bezug auf proportionale Cohäsions-Erhöhung Elektricität ist; (§. 83. Zus. 1.) so wird dann also von je zwey differenten Körpern, die sich berühren, derjenige negativ-elektrisch, welcher eine relative Cohäsions-Erhöhung, derjenige aber positiv-elektrisch, der eine gleiche Cohäsions-Verminderung erleidet. (§. 85.)

5. Und weil dann ferner bei der Berührung zweier differenter Körper jede Cohäsions-Vermehrung an dem Einen durch eine Cohäsions-Verminderung an dem andern bedingt ist, (§. 87. Zus. 1.) und umgekehrt; und jede Cohäsionsverminderung aber, absolute betrachtet, Erwärmung ist; (§. 84. Zus. 1.) so erhellet zugleich, wie Wär-

me und Elektricitäts-Erregung (obschon sie zu einander in einem umgekehrten Verhältniß stehen,) auf dieselbe Weise geleitet und mitgetheilt werden. (§. 86. 87. 88.)

§. 171.

Fortsetzung.

VIII. Von dem Chemismus.

1. Allein weder durch den Magnetismus, noch durch die Elektricität wird die Totalität des dynamischen Prozesses dargestellt; (da im Magnetismus nur die Form der relativen Identität, in der Electricität aber nur die Form der relativen Duplicität zum Vorschein kömmt (§. 110); sondern das Letztere geschieht erst durch den chemischen Prozeß, der sowohl durch Magnetism als durch Elektricität vermittelt ist.

2. Der reinste Ausdruck des chemischen Prozesses ist der bisher sogenannte Galvanismus, dessen nothwendigste Bedingung zur vollkommensten Wirksamkeit zwei starre aber differente Körper sind, die unter sich und mit einem dritten flüssigen in Berührung sind. (§. 113. Allg. Erläutr. n. 2.)

3. In dem chemischen Prozesse sind dann zuerst alle andern dynamischen Prozesse, nicht nur potentia, sondern actu enthalten. (§. 114) und zwar ist der Moment des Magnetismus im chemischen Prozesse als solcher, der Moment

der Adhäsion, (§. 118.) der Moment hingegen der Elektricität als solcher beruht auf dem Potenzirtwerden des flüssigen zu Sauerstoff und Wasserstoff. (§. 119.)

4. Da jedoch der chemische Prozeß, obwohl er nach allen Dimensionen wirkt, dennoch nichts weiter als allein die bloße Cohäsion afficirt (§. 120.): so werden durch ihn die Körper nur den Qualitäten oder Potenzen der Cohäsion nach, keineswegs aber der Substanz nach selbst verändert, die von allen Qualitäten völlig unabhängig, und als reine Identität gar nicht durch sie bestimmt ist. (§. 121. 122.)

5. Kein Entstehen im chemischen Prozesse ist also ein Entstehen an sich, sondern nur bloße Metamorphose (§. 126. Zus. 2.); der chemische Prozeß aber im chemischen Prozesse ist eben der Uebergang von Sauer- und Wasserstoff zur absoluten Indifferenz, d. h. zum Wasser, (§. 129.) und das Grundgesetz desselben Prozesses ist, daß der in seiner Cohäsion bis zu einem beträchtlichen Grade verminderte Körper sich oxydire. (§. 130.)

6. Alle chemische Zusammensetzung ist mithin Depotenziren der Materie zur Indifferenz des Wassers; alle chemische Zerlegung hingegen ist Erhöhung der Materie, in wie ferne das Eine und Gleiche existirende nunmehr unter differenten Formen der Existenz gesetzt wird. (§. 131. Zus. Vergl. §. 124.)

7. Demnach ist es nothwendig, daß die che-

mische Metamorphose nach entgegengesetzten Richtungen, und mit freistehenden 2 Polen endige. (§. 134. Zusatz.)

8. Uebrigens ist nicht der chemische Prozeß selbst das Reelle, sondern dieses ist vielmehr die durch ihn gesetzte dynamische Totalität aller Prozesse. (§. 135. Vergl. §. 109.)

§. 172.

Fortsetzung.

IX. Von den drei Stufen des besondern Lebens der Naturdinge.

1. Die lautere Einheit in der Unendlichkeit ist in der (körperlichen) Natur die Schwere; kraft welcher jede Position im All ein Centrum für sich ist: — die (lautere) Unendlichkeit in der Einheit hingegen scheint wieder in der Natur durch das Licht, und verkündet sich auch im Klange, und in andern dynamischen Erscheinungen (Aphorism. zur Einleitung in die Naturphilosophie in den Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft. (§. 78. 79.)

2. Die Schwere ist also der Grund der Dinge, in so ferne sie jede der besondern Wesenheiten setzt, und mithin das mütterliche Princip der Natur; das Licht aber ist die Ursache der Wirklichkeit der Dinge, und mithin das thätige zeugende und schaffende Princip, der Vater der Dinge. l. cit. §. 182. 183. 184.

3. Wo die Unendlichkeit im für sich Seyn

der Positionen vorherrscht, da leben die Dinge im Raume, und in der Schwere. (§. 186.) — Durch das Vorherrschende hingegen der Einheit, wodurch das für sich Seyn der Positionen aufgehoben wird, drückt sich das Leben der Dinge in der Zeit aus. (§. 187.) — Wo endlich die Einheit besteht, ohne daß das für sich Seyn der Positionen aufgehoben ist, und die Unendlichkeit besteht, ohne daß die Einheit aufgehoben ist; d. h. wo Einheit und Unendlichkeit vollkommen in Eins gebildet bestehen: (§. 188.) da ist mit dem Leben im Raume und in der Schwere, zugleich auch das Leben in der Zeit und im Lichte, (mit der Ruhe zugleich auch die Bewegung, mit der Passivität zugleich auch die Aktivität, mit dem Aeussern zugleich auch das Innere, und mit dem Objektiven an Sich zugleich auch das Subjektive für sich) gesetzt. (§. 189.) — Da erscheint mit einem Worte ein lebendiger Organismus; d. h. ein dem Makrokosmus nachgebildeter und diesen auf seine Weise in sich wiederholende Mikrokosmus.

4. Unendlichkeit ohne Einheit gibt, wenn sie in Relationen zerfällt, die Erscheinung der Kraft- und Wesenlosigkeit, oder der reinen Durchdringlichkeit, und mithin des Raumes; der Raum ist mithin das Zeichen des steten Strebens der Dinge zur Auflösung. (§. 192.) Hingegen gibt die Einheit im Gegensatze gegen die Unendlichkeit die Erscheinung der Bewe-

gung in der Zeit, als das Zeichen der Positivität und des Lebens, (Ebend.) die Einheit endlich vereinigt und in Eins gebildet mit der Unendlichkeit, gibt die Erscheinung des Organismus. (§. 189.)

5. Die erste Stufe des besondern Lebens der Natur-Dinge wird also bezeichnet durch die starre, scheinbar-todte Materie, (das Leben in der Schwere und im Raume), in welcher das Besondere, (die Einheit) ganz dem Allgemeinen (der Unendlichkeit) untergeordnet erscheint. — Die zweite Stufe wird bezeichnet durch Bewegung, folglich durch das Hervortreten der Besonderheit der Dinge, und ihr Leben in der Zeit, d. h. in gegenseitigen Relationen; welches eben darum, weil diese Relationen pur allein vergänglich sind, der Verwandlung und dem Untergange dahin gegeben ist.— Die dritte Stufe endlich wird bezeichnet durch den Organismus, der die Einheit und Unendlichkeit im Gleichgewichte darstellend, die Ineinsbildung des Lebens, in der Zeit und im Raume darstellt. (§. 189.) Das Qualitative oder Wesentliche des Organismus überhaupt ist die Identität von Materie und Licht. Ueber das Verhältniß des Ideellen und Reellen in der Natur. Sieh. (Von der Weltseele) neue Aufl. (1806) S. XXXIX.

6. Nach der Vorstellung von den Potenzen läßt sich also die Abstufung des besondern kör-

perlichen Lebens der Naturdinge also darstellen; daß nämlich die Dinge, in wie ferne sie nur schlechthin, die Affirmation in der ersten Potenz A ausdrücken, zwar **sind**, ohne daß jedoch in ihnen zugleich auch die Affirmation dieses Seyns gesetzt wäre: da die Einheit in der Unendlichkeit gleichsam versteckt ist, und diese über jene vorherrscht. Diese Stufe ist mithin für die Erscheinung **der Punkt des höchsten Uebergewichts der Bewußtlosigkeit**, oder der bloßen Objektivität. — In dem Verhältnisse dann als mit der Existenz in der Unendlichkeit, oder der Affirmation schlechthin $= A^1$, auch die Position dieser Existenz, folglich die Affirmation dieser Affirmation $= A^2$, und mithin die Einheit in der Unendlichkeit an den Dingen selbst ausgedrückt erscheint, erscheinen sie **individuell beseelt**, und das innere oder subjektive Leben herrscht über das äussere oder das leibliche; wie die rege Selbstbewegung es anzeigt. Dadurch endlich, daß ausser der lediglich objektiven Existenz A^1, und der Position oder der subjektiven Affirmation dieser Existenz $= A^2$, auch noch die Position des Einsseyn beider $= A^3$ hervortritt, gelangt nicht nur jedes einzelne Ding in seiner Art, sondern die Stufenfolge der Dinge selbst zur Vollendung: d. h. zur Darstellung eines wahren Ebenbildes des All-Eins. (Aphorism. §. 195.)

7. Das also, wodurch die Extension der Dinge im Raume bestimmt ist, ist als Form des Seyns auch Form der Perception, und jede lebendige Qualität der Dinge ist also ein Empfinden der Natur in den Dingen. (Ebend. §. 207.) Darum ist die dritte Potenz die der Einbildungskraft der Natur, die in dem Steine schläft, in dem Thiere träumt, und in dem Menschen endlich zur vollkommenen Selbstkenntniß erwacht. (§. 208.)

8. Wie nun in Wahrheit nicht eigentlich zwei Welten sind, deren die eine lediglich reell, die andere lediglich ideell wäre, da vielmehr beide Welten dem Wesen nach dasselbe, die unendliche Affirmation Gottes sind: so ist dann wie in der reellen Welt der körperlichen Natur nur ein relatives Plus des Seyns (die Unendlichkeit oder die Existenz) das in dreien Potenzen zur Vollendung in einem besondern Wesen kommt, also auch in der ideellen Welt nur ein relatives Plus der Affirmation, oder des Bewußtseyns auf der ersten Stufe als fühlendes und empfindendes, auf der zweiten als vorstellendes, und begehrendes, und endlich auf der dritten als vernünftiges und freies. (§. 209 211.)

§. 173.

Fortsetzung.

X. Von der Sittlichkeit und Seligkeit des Vernunftwesens.

1. Die Bestimmung des Vernunftwesens kann

jedoch nicht seyn, dem Sittengesetze eben so zu unterliegen, wie die einzelnen Körper der Schwere unterliegen; denn hiermit bestände das Differenz-Verhältniß, sondern die Seele ist nur wahrhaft-sittlich, wenn sie es mit absoluter Freiheit ist, d. h. wenn die Sittlichkeit für sie zugleich die absolute Seligkeit (ihre höchste Lust und Freude) ist. (Philosophie und Religion S. 61.)

2. Wie unglücklich zu seyn, oder sich unglücklich zu fühlen, die wahre Unsittlichkeit selbst ist; so ist Seligkeit als höchste Lust am Sittlich-guten nicht ein Accidens der Tugend, sondern sie selbst. Ebend. vergl. oben Mein Handbuch, Bd. II. §. 111. Lehrsatz in Cardan's Ethik.

3. Nicht ein abhängiges, sondern in der Gesetzmäßigkeit gleich freies Leben zu leben, ist absolute Sittlichkeit. (Ebend.)

4. Wie die Idee und ihr Abbild der Weltkörper, nur dadurch, daß er das Centrum, die Identität in sich aufnimmt, zugleich in ihr ist, und umgekehrt; so auch die Seele. Ihre Tendenz mit dem Centrum, d. i. mit Gott Eins zu seyn, ist Sittlichkeit; diese aber ist eben sowohl eine Wiederaufnahme der Endlichkeit in die Unendlichkeit, als auch ein Uebergehen der Unendlichkeit in die Endlichkeit: (denn wie die Seele durch die Tugend sich der Gottheit nähert, so nähert sich die Gottheit der Seele. (Ebend. S. 61. u. 62.)

6. Die Sittlichkeit und Seligkeit verhalten sich demnach nur als die zwei verschiedenen Ansichten einer und derselben Einheit. — Keiner Ergänzung durch die andere bedürftig ist jede für sich selbst absolut, und begreift die andere; das Urbild aber dieses Einsseyns, welches zugleich das der Wahrheit und der Schönheit ist, ist ein Gott. (Ebend. S. 62.)

§. 174.

Fortsetzung.

XI. Von dem Staate.

1. Das nach dem göttlichen Urbilde geformte Gesammtleben in Hinsicht auf Sittlichkeit, Religion, Wissenschaft und Kunst, darinnen die sich selbst begreifende Vernunft gerade so wie im Weltbau durch absolute Naturnothwendigkeit, also hier durch freie Besonnenheit ihr eignes lebendiges Bild allein zu erkennen vermag; heißt der Staat. Aphorism. zur Einleitung in die Naturphilosophie §. 8. in den Jahrbüch. der Medicin I. Bd. 1. Heft.

2. Derselbe ist demnach ein objektiver Organismus der Freiheit, sichtbar darstellend die nothwendige Harmonie zwischen Freiheit und Nothwendigkeit im öffentlichen Leben der Ganzheit, so wie in dem besondern der einzelnen Bürger: eine Verfassung, die nicht bloß um gewisser Zwecke willen ist, sondern von selbst und schon allein

darum, weil sie ist, alle Zwecke erfüllet. Methodolog. des akademischen Studiums Vorlesung X über Geschichte und Rechtswissenschaft. S. 226—229. der ersten Ausgabe.

3. Da nun aber ein organisches All nicht zu seyn vermag, weder was bloß gesetzlos durch äussern Zufall sich zusammenfügte, (colluvies democratica hominum sine lege), weder, was bloße Einheit ist, darinnen das Leben des besondern unterdrückt ist, (principatus despoticus:) so folgt, daß der gesetzliche Staat gerade die zwei Extreme Anarchie des Pöbels, und Fürstenwillkür ausschließe, indem dort, wo nicht das Gesetz, sondern Alle oder nur Einer nach bloßer Willkür herrschen, die Freiheit eines Jeden nothwendig zu Grunde geht. Aphorism. l. c. §. 91.

4. Es ist allerdings anzunehmen, daß schon das erste Entstehen des Staats nicht ein Werk der Willkür oder des Zufalls, sondern vielmehr des, wie wohl sich selbst noch nicht vollkommen begreifenden, sondern vielmehr nur noch instinktartig geschäftigen Naturtriebes war; weswegen dann auch derselbe, wie die Geschichte bezeugt, nur allmählig von unvollkommnern Formen zu vollkommnern aufsteigen kann, bis zulezt endlich die Idee erreicht wird, die nimmer untergehen soll. Idealphilosophie S. 408 u. 499.

5. Die Realisirung der Vernunft-Idee eines

Staats ist nur unter der Form eines allgemeinen Föderatif-Staats, d. h. einer organischen Verbindung mehrerer europäisch-gebildeter Völker möglich, die sich wechselweise unter einander ihre Verfassung garantiren, und alle einerlei Interesse haben: — und wird abermal nicht das Werk des Zufalls oder der Willkür seyn, sondern vielmehr durch die ewigen und nothwendigen Gesetze der sich selbst begreifenden Vernunft, so wie das vernünftige Selbstbewußtseyn in den Völkern als Gesammtheiten erwachen wird, über kurz oder lang herbeygeführt werden. Ebend. S. 411.

§. 175.

Fortsetzung.

XII. Von der Kunst.

1. Jede freie und begonnene Schöpfung des menschlichen Geistes, dadurch er eine seiner ursprünglichen und ewigen Vernunft-Anschauungen (Ideen) verwirklichet und darstellt, heißt Kunst. Idealphilosophie. S. 18. u. 19.

2. Die Kunst als Enthüllung der Ideen ist also die einzige und ewige Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste: und folglich ein Wunder, das, wenn es auch nur einmal existirt hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte. Ebend. S. 460.

3. In wie ferne jede Kunsterzeugung eben so-

wohl

wohl durch bewußtlose göttliche Begeisterung (das Genie), als durch die bewußte Thätigkeit des Künstlers (sein Talent und seinen Fleiß) bedingt ist, so gränzt sie eben darum einerseits zwar an das Natur-, anderseits aber an das Freiheitsprodukt. Ebend. S. 452. 453.

4. Darum läßt sich von jeder Kunst auch nur dasjenige lehren, was davon mit Bewußtseyn, Ueberlegung und Besonnenheit ausgeübt, dann durch Ueberlieferung und eigne Uebung erreicht werden mag: nicht aber dasjenige, was nur allein aus dem Genie hervorgeht, und folglich angeboren seyn muß. S. 461.

5. Der Charakter eines vollendeten Kunstwerks erfordert, a) daß es die Unendlichkeit einer Idee in endlicher sinnlich-vollkommener Bildung darstelle. b) daß es höchste Ruhe und stille Größe mit der höchsten Lebendigkeit und Regsamkeit auf eine einfache und ungezwungene Weise, obschon höchst regelmäßig verbinde; c) daß die Anschauung nicht nur den Sinn durch den reizenden Schein, sondern auch den Verstand und die Vernunft durch die Unendlichkeit der Auslegungsfähigkeit befriedige. Ebend. S. 465. 466.

6. Der Unterschied zwischen Natur- und Kunstprodukten besteht also darin, daß nur diese, nicht aber auch jene immer nothwendig, und absichtlich schön sind.

7. Der Unterschied aber der ächten Kunstschönheit von der bloßen modischen Zierlichkeit liegt darinnen, daß jene als Selbstzweck, und über alle irdische Aufforderung erhaben scheint; diese dagegen auf äußere oft sogar sehr niedrige und verwerfliche Zwecke sich bezieht. Ebend. S. 467.

Schlußanmerk. Der Grundriß der gesammten Identitäts-Philosophie, oder All-Einslehre, welche aber ihr Stifter selbst noch immer nicht ganz ausgeführt hat, ist folgender:

Der Gegenstand der Philosophie ist
Gott,
seine Wesenheit offenbarend
im All

des Seyns und	des Wissens.
Die Potenzen des Reellen Alls sind:	Die Potenzen des Ideel. Alls sind:
Schwere, (A¹) Materie, Stoff	Wahrheit, (A¹) Wissenschaft, Begriff
Licht, (A²) Bewegung, Kraft	Güte, (A²) Religion, Gefühl
Leben, (A³) Organismus, Naturprodukt	Schönheit, (A³) Kunst, Freiheitsprodukt
Die Entwicklung der reellen Potenzen gibt das Weltsystem der Erzeugungen der Naturnothwendigkeit.	Die Entwicklung der ideellen Potenzen gibt die Geschichte der menschlichen Freiheit des ganzen Geschlechts.
Die Krone und das Complement des Weltsystems der Natur-Erzeugungen ist der Mensch.	Die Krone und das Complement der Geschichte der menschlichen Freiheit ist der ideelle Staat

Die Erkenntniß der absoluten Identität Gottes und des Alls ist die Vernunft, die Krone und das Complement der sich selbst erkennenden und begreifenden Vernunft ist die Philosophie. Sieh Jahrb. der Medicin I. Heft. Aphorism. zur Einleitung in die Naturphilosophie. §. 214. Anmerk.

C) Carl Petersohn über die Construction des Wissens.

In der ersten Ausgabe dieser Schrift befand sich von S. 175 an ein Auszug aus Petersohn's Construction des Wissens, Mannheim u. Heidelberg 1806. Diese neue naturphilosphische Theorie des Bewußtseyns nahm nicht auf alle Thatsachen Rücksicht, und so fand sie weiter keinen ausgezeichneten Beyfall, besonders da gleich nachher Hegel's Phänomenologie auf die Menge von Erscheinungen aufmerksam machte, welche hier zu berücksichtigen sind. Wir wollen also dieser Petersohnschen Construction diesmal nur kürzlich gedenken.

Das Bewußtseyn ist zusammengesezt aus Begriffen, Anschaungen und Ideen.

Ein Begriff ist eine begrenzte Vorstellung, eine Anschauung ist eine unbegrenzte Vorstellung. Der Raum z. B. ist eine Anschauung, denn ich komme nie mit ihm in der Vorstellung zu Ende, weil er unendlich ist. Wenn ich mir hingegen eine bestimmte Figur in dem Raum

denke, z. B. ein wirkliches Quadrat, so habe ich einen Begriff. Die Idee aber ist die Synthesis beyder (des Begriffs und der Anschauung.)

Begriff, Anschauung und Idee verhalten sich in meinem Geiste gerade so zu einander, wie Unorganisches, Organisches und Thierisches in der äussern Natur.

Der Begriff ist immer das Begrenzende, Umfassende, Bestimmende; die Anschauung verhält sich wie das Allgemeine. Von allgemeinen Begriffen zu reden ist widersprechend, und von besondern zu reden ist tautologisch, da jeder Begriff eine Besonderheit ist.

1. Zu den Begriffen wird Sinn, Empfindung, und Apperception erfordert. Mit dem Sinn fasse ich äussere Gegenstände auf, mit der Empfindung bilde ich den aufgefaßten Gegenstand in seine Idee zurück, und mit der Apperception mache ich eine Vorstellung aus dem Ganzen. Ich sehe z. B. einen Baum, und habe also Sinn; ich halte diesen Eindruck an die in mir liegende Idee von Pflanze, (worunter Baum subsumirt wird), und bin somit empfindend; ich bilde endlich beydes zu einer gemeinsamen Vorstellung, und habe somit Apperception. Der Baum, den ich wahrnehme, ist nicht die Pflanze selbst; er ist nur die materiell gewordene Idee der Pflanze. Daß mir also der Sinn den Eindruck eines Baums gebe, ist

nicht möglich, ohne daß zugleich der Eindruck sich mit der Perception der Pflanze vermähle.

2. Anschauungen vollenden erst den Begriff. Um bey dem obigen Beyspiele zu bleiben, so muß sich die Perception der Pflanze (worin wir den Eindruck des Baums auflösten) wieder in die höhere Allgemeinheit des Organismus auflösen, damit das, was die Apperception zur Vorstellung machte, von dem umgreifenden Vermögen des Verstandes das Gepräge des auf allen Seiten bestimmten Begriffs erhalte. Die Sphäre der Anschauungen zerfällt daher in Verstand, Intuition und Reproduktion.

Der Begriff ist das Begrenzende, Umfassende, Bestimmende; die Anschauung verhält sich also wie das Allgemeine. Der Begriff geht immer auf das Einzelne und Endliche; die Anschauung geht auf das Unendliche.

In der Sphäre des Begriffs waren wir eigentlich noch nicht vollkommen in die ideale Welt der Persönlichkeit eingedrungen. Erst in der Sphäre der Anschauungen haben wir es mehr mit Idealität zu thun. Der Begriff, den wir in der ersten Sphäre bildeten, war noch sehr niedriger Natur; in der zweyten Sphäre müssen wir das Begriffvermögen viel eminenter finden. Es tritt hier als Verstand hervor, und zeigt sich als das Vermögen der Logik. Allgemein heißt der Verstand das Vermögen zu denken, was ist aber das

Denken Anderes, als das Schauen eines Unendlichen im Endlichen? Was ist der Gedanke Anderes, als das wieder different gewordene Ideale, oder der Begriff das wieder geformte Wesen? — So wie der Verstand das Allgemeine in das Besondere einpflanzt, so löst es die Intuition wieder in das Allgemeine auf. Sie ist das im Idealen, was die Empfindung im Realen ist, und dasselbe, was wir oben im Gegensatz der übersinnlichen die sinnliche Anschauung genannt haben. Diese Anschauung nun bildet mit dem Begriffe das Bild, und zeigt sich somit als Reproduktion. Das Bild unterscheidet sich von der Anschauung durch eine größere Besonderheit, und von dem Begriff durch eine größere Allgemeinheit, nimmt den Begriff auf in die Anschauung, und die Anschauung auf in den Begriff, wird eine begriffene Anschauung oder ein angeschauter Begriff.

Um das obige Beyspiel des Dreyecks wieder anzuwenden, so gehört zum Begriffe eines gleichschenklichten Triangels nicht bloß, daß ich den Eindruck auf die Perception eines Dreyecks überhaupt beziehe, sondern daß ich diese Perception erst wieder in das Allgemeine des Raums auflöse, und diesen in ein Besonderes gestalte. Will ich nun den Baum in die Intuition des Organismus, das Dreyeck in das Allgemeine des Raums auflösen, so kann ich dieses nicht ohne das in die Mitte fallende Bild, und diese Operation des Bilder-

entwerfens nennen wir Reproduktion. Ohne das Bild läßt sich nicht begreifen, weder wie das Unendliche der Intuition sich in das Endliche des Verstandes verwandle, noch wie das Endliche des Verstandes sich in das Unendliche der Intuition auflöse.

3) Ideen. Die Sphäre der Ideen zerfällt in zwey Potenzen, die sich endlich zur Identität vermählen. Jede Potenz hat wieder mehrere Momente in sich. Die erste Potenz identifizirt das Reale und Ideale im Realen, die zweyte hingegen im Idealen, und bevor nicht diese einseitige Identität des Begriffs und der Anschauung erreicht sind, kommt es nicht zur höchsten Indifferenz. Die erste Potenz ist die der Einbildungskraft, und begreift die Ideen des Rechts, der Freyheit und Schönheit unter sich. Die zweyte Potenz ist die des Gefühls, und enthält die Ideen des Willens (der Sittlichkeit), des Wissens und der Religion. Die Identität beyder Potenzen ist die Vernunft. Wir wollen diese verschiedenen Ideen einzeln nach einander betrachten.

1ste Potenz. a) Recht. Die Idee des Rechts gehört deswegen unter die Potenz der Einbildungskraft, weil hier die Natur auf ideale Weise realisirt wird. In der Idee des Rechts wird das Reich der Persönlichkeit als Individuum gesetzt. Ausser mir liegt die Natur für sich, aber für mich wird die Geburt der Natur wiederholt, und die Idee des Rechts läßt meiner subjektiven

Natur die objektive Natur sehen. Das Recht ist eine gleichsam geometrische Vertheilung der Natur an die Menschen (die Persönlichkeit). Ohne Staat aber gibt es kein Recht, und wenn ich nun sagen soll, was Recht und Staat ist, so kann ich es nicht anders, als das ich deducire, was die Natur eigentlich mit dem Menschen in persönlicher Hinsicht will, und dem gemäß die Natur und ihre Güter und alle einzelnen Befugnisse an die einzelnen Personen vertheile. Dazu muß ich aber die Natur von einem subjektiven Standpunkte aus erkannt haben. Das Recht zeigt, welchen Theil ich als Person an der Natur ausser mir habe, und welche Stelle ich Individuum im Staat behaupte: Alles geht auf das Subjektive und Persönliche.

b. Freyheit, als prästabilirte Harmonie. Dieses ist diejenige Idee, welche der Lehre von der Geschichte zum Grunde liegt. Wohl denken die Völker in dem, was sie beginnen, frey zu handeln, aber sie handeln doch nothwendig (d. h. vom Fatum gezwungen), denn als Theile des Universums stehen sie unter nothwendigen Gesetzen. Der Charakter der Geschichte ist also Freyheit neben Nothwendigkeit. Die Geschichte steht also unter der Idee einer zwischen Freyheit und Nothwendigkeit prästabilirten Harmonie des Handelns und Lebens. Subjektiv scheine ich frey zu seyn, aber objektiv betrachtet lebe ich unter allge-

meinen Gesetzen. Daß in der Geschichte eine Epoche auf die andere als nothwendiger Fortgang zu einer Entwickelung der Menschheit eintritt, liegt nicht allein in dem freyen Beginnen der Nationen und ihrer Anführer, sondern auch in einem allgemeinen nothwendigen Gesetz der Menschheit. Das Reich der Persönlichkeit ist hier als Gattung gesetzt; der Mensch wird hier unter dem Gattungsbegriff von Menschheit betrachtet. Nur in der Idee des Rechts wird der Mensch als Individuum genommen, und daraus ermessen, was ihm als solchen zukommt, und was sein persönliches (rechtliches) Verhältniß zur Natur ist.

c. Schönheit. Die Idee der Schönheit ist aus Freyheit und Nothwendigkeit zusammengesetzt. Ein schönes Kunstwerk ist wohl immer ein freyes Produkt meines Handelns oder Schaffens, aber dafern es wirklich schön seyn soll, muß es auch eine innere Nothwendigkeit, eine gewisse Unbegreiflichkeit und Unendlichkeit an sich tragen. Es muß in der Schönheit wie in jedem Produkt der Natur eine durch Nothwendigkeit gebotene Genialität liegen, denn die Natur bringt alle ihre Produkte nothwendig hervor, und ein Gleiches muß auch bey der Erzeugung der Schönheit statt finden. Ein schönes Kunstwerk ist ein solches, das, obgleich mit Freyheit hervorgebracht, doch wieder ganz nothwendig ist. Denn

gerade darauf beruht der höchste Zauber und der ganze Reiz der Schönheit, daß sie diese Verschmelzung der Freyheit und Nothwendigkeit in unauflöslicher Harmonie zeigt. Jedes vorherrschende Einmischen der Subjektivität stört den Genuß derselben, so wie das Vorgreifen der Nothwendigkeit den gigantischen Produktionen der Natur in der alten Fabellehre gleicht, welche den schönen Gebilden der olympischen Gottheiten weichen mußten. Der ächte Künstler beginnt freylich aus freyer Wahl dieses oder jenes Kunstwerk; aber daß es schön ausfällt, daran ist die in ihm liegende Genialität Ursache, welche aus innerer Nothwendigkeit, ohne daß es der Künstler selbst begreift, bey dem Produziren wirksam ist.

2te Potenz. a, Wille, oder Sittlichkeit. Schon in der Idee der prästabilirten Harmonie hatten wir ein freyes Handeln, aber es war das freye Beginnen ganzer Nationen oder der Menschheit überhaupt; hier haben wir es mit dem freyen Handeln des Individuums oder mit dem Willen zu thun. Die Idee des Willens ist die der Sittlichkeit. Das Höchste des Willens besteht nicht in einer grenzenlosen Freyheit, sondern in einer solchen, die durch Nothwendigkeit (inneres Gesetz) bestimmt wird.

Die Idee des Willens ist die Idee der Sittlichkeit. Die Sittlichkeit geht parallel mit der Idee des Rechts. Beyde sind dasselbe, und nur

verschieden durch den ideellen Charakter, den die Sittlichkeit trägt. Beyde sind objektiv, die eine in der Objektivität, die andere in der Subjektivität. Beyde gehen auf ein Individuum; bey der einen ist das Unendliche ein Individuum geworden, bey dem andern soll das Individuum ein Unendliches werden.

b. Wissen. Die Persönlichkeit im Wissen wirkend, ist Geist. Was ist das Wissen der Natur Anderes, als sie zu einem Abdrucke des Geistes machen? Was ist das Bestreben, die Naturerscheinungen unter Gesetze zu bringen, Anderes, als ein Bestreben, das Materielle immateriell zu machen? In der Natur selbst ist das Licht das Ideale, die vergeistigte Materie, das Wissen. Wie sich das Licht zur Materie verhält, so das Wissen zum Handeln. Das Wissen ist das ideale Handeln, und das Handeln das reale Wissen. Es gibt keine Sittlichkeit ohne Erkenntniß, die Idee der Sittlichkeit lebt nur in und durch die Idee des Erkennens, und die vermeinte Unabhängigkeit des Handelns vom Erkennen beruht auf einer falschen Vorstellung von der Absolutheit desselben.

c. Religion oder Idee der Heiligkeit. Im Realen wurden Nothwendigkeit und Freyheit in der Idee der Schönheit Eins. Derselbe Punkt, nur im Idealen angeschaut, ist die Idee der Heiligkeit. Dieser Moment ist die Identität der beyden vorigen, der Sittlichkeit und

des Wissens. Die höchste Freyheit ist der Idee der Heiligkeit, die durch nichts bestimmt wird als durch sich selbst, ist eben daher höchste Nothwendigkeit, und die höchste Nothwendigkeit, die nur sich selbst bestimmt, ist eben daher höchste Freyheit.

So wie die reale Welt vorzugsweise nach der Idee der Schönheit gebildet ist, so die ideale nach der Idee der Heiligkeit. In dieser concentrirt sich das ganze Reich des Intellektualen, und wer zur lebendigen Anschauung derselben durchgedrungen ist, dem strahlt in seligem Schimmer die hohe Harmonie des Ganzen in reinem himmlischen Lichte, das, in der abgebildeten Welt, an den irdischen Leibern gebrochen, nur in Differenzen zersplittert sich zeigt. Religion ist Anschauung Gottes als Vorsehung.

Identität der beyden Potenzen der Ideen. Beyde Potenzen der Ideen identificiren sich in der Vernunft. Die Idee der Vernunft ist Wahrheit, die potenzlose Identität der Schönheit und Heiligkeit. Ihr entspricht nur allein die Philosophie, denn jedes andere Wissen ist niedrigerer Natur, und gehört in die 2te Potenz. Das Ur-Eine, stets sich selbst Gleiche, von keiner Differenz befleckte, in dem Alles verschwindet und in verklärter Gestalt hervorgeht, das Ewige, das in der Einheit Allheit, und in der Allheit Einheit ist, ist die Vernunft. Sie ist das Wort, das im Anfang bey Gott war, und ohne das nichts ge-

macht ist, was gemacht ist, der ewige Gedanke Gottes, der in die Welt spricht, so wie diese selbst nichts als das zu Leib gewordene Wort Gottes ist.

In einfacher hoher Schöne ragt der Tempel des All; drey Priester sind es, die in ihm die heiligen Geheimnisse feyern. In ewigem Bunde nahen sie dem hohen Altar, und bringen Gott die geweihten Gaben. Religion, Kunst, und Philosophie sind diese drey, die, Eins in dem seligen Vereine, gemeinschaftlich das Gemüth dem Ur-Einem, reinigend darstellen. Gleich absolut ist Philosophie, Religion und Kunst; reißest du das Eine aus diesem ewigen Bunde, so fällt das geschlossene Ganze aus einander. In gemessenen Bahnen bewegen sie sich um ihr ewig gleiches Centrum; gleich angezogen und gleich abgestoßen drehen sie in rhythmischer Harmonie den schimmernden Reigen. Was ist es, das in den Werken der Kunst mit dem unwiderstehlichen Zauber dich anzieht, und deine Seele mit so hoher Wonne durchschauert? Was ist es, das auf den Flügeln der harmonischen Töne dich hebt und hält, das dich in den Gestalten des Lichts der niedern Erde entrückt, dich aus den schweigenden Mienen des Marmorgebildes mit nie vernommenen Tönen anspricht? Ist es nicht dasselbe, was in den Augenblicken religiöser Begeisterung dir erscheint, und dich mit sich fortreißt in eine andere Welt, wohin kein Bedürfniß dir folgt, und kein Wahn dich

mehr täuscht? Nicht dasselbe, was, bey ruhiger Einkehr in dich selbst, dein Inneres umleuchtet, und in dem Heiligenschein der Wahrheit vor dich tritt, antwortend auf deiner Frage ernsten Ruf? —

Aus den bisherigen Darstellungen ergiebt sich schon von selbst, daß durch die Naturphilosophie die Religion eine Begründung erhält, wie sie sie noch von keiner Philosophie erhielt. Alle Philosophien vor ihr wußten nur die Religion um des Moralischen willen zu schätzen. Aber die Naturphilosophie erblickt in der Religion eine Offenbarung Gottes, und nimmt die christliche Religion als die herrlichste der Offenbarungen an. Denn die ganze Geschichte der Menschheit ist der Naturphilosophie eine Offenbarung Gottes, und inniger hängt bey ihr die Form der Religion mit der Geschichte zusammen, als die Nationen und ihre Priester glauben.

Nachdem nemlich die Pracht der alten Herrlichkeit zerfallen, und in Trümmer gesunken war der ersten Zeit hoher Glanz, zusammen sank das Gebäude des irdischen Staats, folgend der Nothwendigkeit ernstem Gebot, da brach in Osten die Morgenröthe eines neuen herrlichen Tages an, und eine neue Sonne strahlte am Himmel neues Leben. Der Hohepriester dieses ewigen Lichts ist Christus. Zu groß für Ein Zeitalter stellte ihn

Gott auf die Scheide der alten und neuen Welt, so daß jene mit einem hellen Schein noch hinunter sank, und diese mit niegesehenem Schimmer zum Throne ihrer Herrschaft trat. Die Stunde war gekommen, da die alte Götterwelt untergehen sollte; die Söhne des Himmels und der Erde erstanden aus dem Schooße der Nacht, in dem sie Jupiter verschlossen hatte, und rächten sich durch den Sturz seines Reichs. Der heitere Olympus versank; an seiner Stelle ragte siegreich der Oelberg, auf dem im Frühschein des heiligen Auferstehungstages einfach und hehr das Kreuz sich erhob, und da, wo festliche Opfergesänge den gegenwärtigen Gott verherrlicht hatten, ertönten jezt feyerliche Hymnen zum Preise der unsichtbaren Gottheit.

Denn als das heitere Leben der alten Fabel verschwunden, und erloschen waren die alten Sterne des Occidents, da blickte man sehnsuchtsvoll im Orient nach neuen Gestirnen, und der allgemeine Glaube der Welt unter Augustus nach einem rex ex oriente venturus drängte nach dem neuen Lichte, das in Osten aufgehen sollte. Ein Glanz, wie aus einer andern Welt umgab daher das göttliche Kind, von ihm selbst ausstralend, denn das himmliche Licht der Religion war herniedergestiegen. Das Christenthum war diese himmliche Religion, und wurde nothwendig im Judenthume geboren. Denn die Juden waren das einzige Volk der alten Welt, das zuerst die Religion

als Idee der Vorsehung gefaßt, und durch seine ganze Geschichte durchgreifend angeschaut hatte. Auf diese Idee gründete sich daher auch der in seiner Art einzige Organismus ihrer Weissagungen, obgleich bloß auf Judenthum und jüdische Geschichte eingeschränkt. Von höherer Herkunft stammend erweiterte Jesus von Nazäreth diesen Cyclus, und machte die Idee der Vorsehung zum Gemeingute der Menschheit, indem er sie zum Grunde einer Religion legte, die das Siegel der Weltherrschaft sichtlich an der leuchtenden Stirne trug. Die gewaltigen Ereignisse, welche zwischen dem Untergang des Heidenthums und die allmähliche Ausbreitung des Christenthums sich warfen, machten den Uebergang von dem Reiche der Nothwendigkeit zu dem der Freyheit, welches ungeheuere Drama von der Apocalypse prophetisch dargestellt wird.

D. Klein über Logik, Ethik, und Religion.

Der vor einigen Jahren zu Würzburg verstorbene Professor Klein gehörte unter diejenigen Naturphilosophen, die Herr von Schelling selbst als vorzügliche Schüler von sich empfahl. Seine erste Schrift waren die Beyträge zum Studium der Philosophie als Wissschaft des Alls, Würzburg, 1805.

Später-

Späterhin erschien dessen Verstandes-Lehre. Bamberg 1810, und zulezt die Darstellung der philosophischen Religions- und Sittenlehre, Bamberg und Würzburg 1818.

Umständlich habe ich von dessen Verstandeslehre gehandelt in meiner schon erwähnten skeptischen Logik, Coburg 1819, wo ich die Haupttendenz derselben näher bezeichnete, da sie manches Neue enthält. Ueber seine ethischen Ansichten habe ich ebenfalls in meinen moralischen Vorlesungen, Coburg 1818, mich zu äussern vielfache Veranlassung bekommen, und ganze Stellen aus der früher von ihm erschienenen Begründung der Ethik (welche seiner Religions- und Sittenlehre zu Grund liegt) aufgenommen und beurtheilt. *) Hier können wir uns also desto kürzer fassen und

*) Man lese z. B. was im ersten Kapitel dieser Vorlesungen über das Kleinische Moralprincip (S. 72 der Darstellung der Religions- und Sittenlehre) gesagt wird, was folgender Maßen lautet: „Was die Vernunft in Beziehung auf die individuelle Wirksamkeit eines jeden Menschen für das Wahre und Angemessene erkennen muß, das ist für diesen zu thun auch sittlich gut," oder in Form einer Vorschrift: „Jeder Mensch lebe auf die seiner besondern Natur entsprechende Weise vernünftig."

so wollen wir nur die Einleitung zu seiner Verstandeslehre, und einige Capitel aus seiner Religionslehre mittheilen, weil wir hier den reinsten und echtesten Zögling Schellings vernehmen.

In der Verstandeslehre heißt es S. 29 u. ff.: Wie können die ihrem Seyn nach von dem Menschen unabhängigen Erscheinungen ein Eigenthum des Geistes werden, daß er sie erkennen kann? Wie kommen die Erscheinungen in die Seele, oder die Seele zu den Erscheinungen, so daß beyde zu einer wirklichen Erkenntniß vereinigt werden? Antwort: Die Seele ist dabey auf doppelte Weise thätig; einmal, so fern sie die Erscheinungen in sich aufnimmt; zweytens, sofern sie sich ein deutliches und vollständiges Wissen um dieselben verschafft. Jene Function, kraft welcher sie die zu erkennenden Gegenstände in sich aufnimmt, heißt Sinnlichkeit; diejenige, kraft welcher sie dieselben zu einem bestimmten Wissen erhebt, nennt man Verstand. Die Sinnlichkeit ist das erste Erwachen der allgemeinen Weltseele, gebunden an einen bestimmten Körper, in welchem sie die Dinge erkennt: sie ist daher die ursprünglichste Function der Seele, wodurch sie mit dem Universum unmittelbar zusammenhängt. Von allem, was im Körper vorgeht, und was er in sich enthält, davon hat die Seele eine Perception. Jeder Affection im Körper entspricht ei-

ne Wahrnehmung der Seele vermöge der ursprünglichen Einheit beyder, und die der Affection im menschlichen Körper entsprechende Wahrnehmung heißt Anschauung. Jede Sinnesanschauung ist eine mit Selbstbewußtseyn verbundene Empfindung. Das Empfundene ist das Reale der Anschauung, das Selbstbewußtseyn das Ideelle; vermöge des Empfundenen entspricht die Anschauung einem Objecte, welches die Affection hervorbrachte; vermöge des Selbstbewußtseyns gehört sie der Seele an, und ist der geistige Ausdruck des Objectes. In jeder Anschauung sind Reales und Ideales, Wirklichkeit und Möglichkeit, oder Objectives und Subjektives innigst vereint und Eins. Das Bewußtseyn in jeder Sinnesanschauung ist nicht von der Empfindung getrennt, sondern fällt mit ihr zusammen; daher ist das Anschauen noch kein Wissen um die Anschauung, sondern dieses tritt erst mit der Reflexion ein. Jede Anschauung ist auf ideelle Art die Affection des Gegenstandes selbst, denn die besondern Formen der Sinnlichkeit entsprechen ganz den ursprünglichen und besondern Formen der Aussenwelt: übrigens sind wir es nicht, welche anschauen, sondern etwas von unserer Subjectivität und Willkür Unabhängiges, nemlich das Wesen des in uns sich offenbarenden Geistes. — In so fern der Seele die Kraft beywohnt, das einmal geschaute

wieder in sich nachzubilden, um es aufs Neue anzuschauen, besitzt sie Einbildungskraft, welche auch selbstschöpferisch, und somit Quelle der Wissenschaft, Poesie und Kunst wird.

So wie die allgemeine, für alle Erscheinungen gültige, in der Seele gegründete Möglichkeit, dieselben als ein Mannigfaltiges wahrzunehmen, das sinnliche Anschauungsvermögen ist; so ist jene Funktion der Seele, sie in ihrer Einheit zu erkennen, das Denken oder die Verstandesäußerung. Es ist dieses die besondere Beschaffenheit des Verstandes, nach der Erkenntniß des Allgemeinen zu streben; er ist kraft seiner Natur gedrungen, in der unendlichen Vielheit der Erscheinungen das mehreren Dingen Gemeinsame oder Gleiche aufzusuchen und zu erkennen. Die Erkenntniß aber des Gleichen im Vielen heißt Begriff, d. h. das eine Mehrheit Begreifende. Ein jeder Begriff drückt also eine Einheit unter dem Vielen aus. Die Erkenntniß eines Vielen in Einem, oder des Einen in dem Vielen ist daher eine Erkenntniß durch Begriffe, und die Erkenntniß durch Begriffe ist eine Function des Verstandes. Die Vernunft äussert sich durch zwey Grundtriebe; der eine geht auf Vielheit, der andere auf Einheit der Erkenntnisse. Das Organ, jene zu erreichen, ist die Sinnlichkeit, das Organ, zum Zweyten zu gelangen, der Verstand; die sinnlichen Wahrnehmungen

gewähren Vielheit der Erkenntnisse, der Verstand bringt Einheit in dieselben. — Die Vernunft will das Bleibende und Ewige in den Erscheinungen erkennen; dies konstituiren aber gerade die Ideen, oder die ursprünglichen Einheiten, wovon die sinnlichen Erscheinungen nur die unvollkommenen Nachbilder sind. Eine jede Idee ist die Einheit von einer unendlichen Mannigfaltigkeit sinnlicher Erscheinungen; nach der Erkenntniß dieser Ideen strebt nun der Verstand, und die Erkenntniß der Idee durch den Verstand ist ein Begriff.

Es müssen zwey Arten von Begriffen unterschieden werden, empirische nemlich und rationale, d. h. solche, welche das Zeitliche und Vergängliche, und andere, welche das Ewige, das Wesentliche an den Dingen bestimmen. Die Möglichkeit der Erkenntniß der rationalen Begriffe läßt sich nicht nach allgemeinen Grundsätzen bestimmen; es hängt dieses von dem Scharfsinn und dem gründlichen Forschungsgeist eines jeden Einzelnen ab: wer der Ideen nicht fähig ist, wird auch nie zur wahren Ansicht irgend einer Sache gelangen. Man darf aber auch nicht glauben, daß das Wesen eines Gegenstandes sich gerade durch einen Begriff vollständig bestimmen und erschöpfen lasse; er vereinigt oft in sich mehrere Ideen, und zwar um so mehrere, je vollkommener er an sich selbst ist.

Eben so verhält es sich mit den Ideen selbst, von denen eine immer wieder mehrere andere in sich faßt, welche abgesondert zu erkennen nur dem dialektischen Künstler und dem ideenreichen Talente verliehen ist.

Von dem vierten Abschnitt der Religionslehre, S. 193 und so weiter, ist Folgendes ein Auszug:

Die Religion und das religiöse Leben.

Die ewigen Wahrheiten, durch welche der Mensch Gott und seinen göttlichen Beruf erkennt, machen den Inhalt der Religionslehre, und das darauf gegründete Leben das Wesen der Religiosität aus.

Der religiöse Mensch ist überzeugt, daß die ihm einwohnenden Ideen des Wahren, Guten und Schönen nicht von aussen ihm zugekommen, sondern Eingebungen Gottes sind, und daß das Gewissen, welches anzeigt, was jenen Ideen gemäß oder zuwider ist, nicht eine von der wirklichen Welt abstrahirte Klugheit, sondern die Stimme Gottes sey, die zu ihm so vernehmlich spricht, wie die Aussenwelt zu seinen Sinnen. Er entscheidet sich unbedingt für die Unterwerfung seines Eigenwillens unter den göttlichen, und hält es für die höchste Bestimmung sei-

nes Lebens, beyde in eine vollkommene Uebereinstimmung zu bringen. Das Göttliche in ihm will nur Göttliches vollbringen, und so leben, wie es weiß, daß es Gottes Wille ist: die edelste und endliche Frucht dieses Strebens ist die Liebe zu Gott und zu allen göttlichen Dingen. Den vorherrschenden Hang zu vergänglichen Gütern und sinnlichen Genüssen zu besiegen, ist die erste Angelegenheit des Gott ergebenen Menschen. Zuversichtlich rechnet derselbe in allen seinen Geistesangelegenheiten auf einen höhern Beystand, und auf einen Zusammenhang seiner Individualität mit einer solchen Weltregierung, in welcher für alle seine Bedürfnisse eine vollkommene Fürsorge getroffen ist, und wo es nur auf ihn ankommt, von den ihm überall dargebotenen Hülfsmitteln Gebrauch zu machen. Der Religiöse ist daher einer Gemeinschaft der Geister eben so gewiß, wie er es rücksichtlich der Verbindung der Körper unter einander ist, denn im Weltenall steht kein Geschöpf allein und getrennt von andern, und dieser Glaube an eine Gemeinschaft der guten Geister im All erwärmt, stärkt und ermuthigt sein Herz, erhöht das Gefühl seiner persönlichen Würde, und unterstützt sein Streben, im Reiche der Geister eine würdige Stelle einzunehmen. Er wird die Liebe zu Gott durch die Liebe zu seinen Geschöpfen beweisen. Er kann nur an eine sittliche Einrichtung der Welt glauben, und für ihn gibt es

ausser dem bösen Willen nichts Böses in der Welt. Für ihn gibt es aber auch nichts Zufälliges und Bedeutungsloses in derselben, sondern alles Zeitliche und Erscheinende hat eine wesentliche Beziehung auf das Ewige und Unvergängliche, auf das an sich Gute. Die ganze Welteinrichtung ist auf die Grundpfeiler des sittlich Guten gebaut, und alles, was im All vorgeht, hat die gemeinsame Bestimmung, dem Guten dienstbar zu seyn, und mitzuwirken, damit dasselbe in der Menschenwelt herrschend werde: wenn auch alle Bösen sich vereinigten, an Anzahl und Zusammenstimmung die Guten weit überträfen, und die Welt nach ihrem Sinne umzuwandeln alle Kräfte aufböten, so würde dieser Höllenbund dennoch keine andere Wirkung haben, als daß er sich selbst zerstörte und die Zwecke des Reiches Gottes unterstüzte.

Wer also Gott erkennt und an ihn glaubt, weiß auch, daß das Gute und die Guten Schuz und Beystand sich versprechen dürfen, daß jede gute That unter der besondern Obhut Gottes stehet, so wie daß gegen jedes böse Werk die ganze Macht der Weltregierung gerichtet ist. Daher ist dem Frommen die Menschenfurcht, welche so Viele feig, schwach, und im Guten wankend macht, ganz unbekannt. Derselbe sieht auch ein, daß nicht zeitliches Wohlseyn der Endzweck des menschlichen Daseyns ist, sondern er bedenkt, daß alle

Erdengüter nur Werkzeuge seyn sollen, um ein ewiges und unwandelbares geistiges Wohlseyn hervorzubringen. Deßwegen ist er auch erhaben über den Wechsel der irdischen Schicksale, und seine Zufriedenheit und Ruhe kann dadurch weder begründet noch vernichtet werden. Dem Frommen gereicht Alles zum Guten, und überall und unter allen Umständen fühlt er die Nähe seines Gottes, der Alles zu seinem Wohl angeordnet hat. Bey seinen sittlichen Unvollkommenheiten tröstet ihn das ungeheuchelte Bewußtseyn, das Rechte ernstlich und aufrichtig zu wollen und nach Vervollkommnung zu streben. Der quälende Gedanke, daß er die Wirkung vieler Sünden nicht aufheben kann, wird durch die Betrachtung beschwichtigt, daß der Mensch der göttlichen Weltordnung zwar entgegenstreben aber nicht entgegenwirken könne, und daß die Folgen der bösen wie der guten Handlungen harmonisch in das Ganze eingreifen. Der Religiöse darf nie ein Mißtrauen in seine Kräfte setzen: es wird von unserer Seite nichts als der ernstliche und kräftige Wille erfordert, Gott angehören zu wollen, und das Vertrauen zu seiner allgegenwärtigen Hülfe, womit er unsere Schwachheit kraft der sittlichen Welteinrichtung unterstützt, und wir werden uns muthig und stark genug fühlen, die innern und äussern

Hindernisse unsers Tugendlebens zu überwinden; nichts ist dem unmöglich, der an Gott glaubt und ihm vertraut. Deßwegen ist der sittliche Mensch bescheiden und demüthig, und erinnert sich gern an seine vielseitige Abhängigkeit von dem Beherrscher der Welt. So fern der von seinem Beruf erfüllte Mensch sich zu diesen bisher erörterten Wahrheiten hinwendet, um sie ernstlich zu beherzigen und in steter Wirksamkeit zu erhalten, so nennt man dieses Beten, und so fern er in diesen Gesinnungen lebt und webt, Gottes-Verehrung und Frömmigkeit. Das Gebet stärkt nicht nur den sittlichen Muth, sondern seine Wirksamkeit geht auch über das betende Individuum hinaus, und übt einen folgenreichen Einfluß auf die Gegenstände aus, auf welche der gotterfüllte und werkthätige Wille gerichtet ist. Was endlich den Frommen zum Herren der Welt und zum Diener Gottes macht, ist der zweifellose Glaube an die Ewigkeit seiner Persönlichkeit, oder an seine Unsterblichkeit und die damit verbundene Vergeltung und Seligkeit. —

(Ob übrigens alles dieses und ähnliches consequent aus der Naturphilosophie sich ergiebt, oder vielmehr nur ein blauer Dunst damit vorgemacht wird, lassen wir dahin gestellt, so wie die Vertheidigung des katholischen Cultus S. 218 — 232.)

E. Oken, über Naturphilosophie und Naturgeschichte.

Schon in der ersten Ausgabe dieser Grundzüge nahmen wir S. 250 Veranlassung, Auszüge aus dem damals erschienenen ersten Band des Lehrbuchs der Naturphilosophie des Herrn Hofraths Oken zu Jena, so wie von S. 282 an aus dessen Fragmenten über das Universum mitzutheilen. Seitdem ist nun jenes Lehrbuch ganz beendigt worden, und in zweyen Ausgaben erschien nach den hier niedergelegten Ansichten eine Bearbeitung der Naturgeschichte von demselben, einmal für Kenner und das andere Mal im populären Gewande für Schulen. Letztere, Leipzig bey Brockhaus 1821, hat den Vorzug, daß sie auch die Botanik enthält, während in der ersteren zur Zeit nur erst Mineralogie und Zoologie abgehandelt worden sind. Ohne Zweifel besitzt Herr Oken im Fache der Zoologie sehr gründliche Kenntnisse, und in so fern ist seine Naturphilosophie von hoher Bedeutung. In neuerer Zeit hat man jedoch seine allgemeine Theorie der Natur allein vorzüglich hervorgehoben, und zwar besonders seine Lehrsätze a, über die Natur des Lichtes, b, über den Begriff des positiven und negativen Princips in der Natur, c, über das Verbrennen, und endlich d, über die verschiedenen dynamischen Processe. In der

Isis von 1819 und Rixners Handbuch der Geschichte der Philosophie III, S. 443 kann man die polemische Ausführung dieser Sätze gegen Herrn v. Schelling nachlesen. In gegenwärtigen Grundzügen können wir uns nur auf Darstellungen einlassen, und so geben wir hiermit bloß die alten Expositionen dieses Schriftstellers nebst den Fortsetzungen derselben aus der Botanik und Zoologie, so weit der Plan unserer Schrift dieses verstattet. Dabey verfehlen wir nicht, die Okensche Naturgeschichte allen denjenigen zu empfehlen, welche die Einsicht gewonnen haben, daß an die Stelle der vielen naturhistorischen Spielereyen und Tändeleyen, welche man bisher mit der Jugend betrieb, etwas Vernünftigeres und Wissenschaftlicheres treten müsse, denn von ähnlichem Ueberblick und so trefflicher Vergleichung besitzen wir ausser ihm von niemanden eine Naturgeschichte für Schulen. — Uebrigens wird man aus unsern Anmerkungen zu den Okenschen Behauptungen ersehen, daß Steffens Anthropologie, Breslau 1822 in zweyen Theilen, ein interessantes Seitenstück zu ihnen bildet.

Die Naturphilosophie zeigt die Entwicklungsmomente der Welt vom ersten Nichts an, wie die Weltkörper und die Elemente entstanden, wie diese sich zu höhern Gestalten emporhoben, end-

lich organisch wurden, und im Menschen zur Vernunft kamen: kurz, sie ist eine Kosmogenie.

In der Welt ist alles lebendig, die Welt selbst ist lebendig, und beharrt nur, erhält sich nur dadurch, daß sie lebt, wie ein organischer Leib sich nur erhält, indem er durch den Lebensprozeß sich immer neu erzeugt. In allem Lebendigen ist es nur das Absolute, das lebt. Es gibt kein einzelnes Leben für sich unabhängig vom ewigen Leben. Der Mensch ist das vollkommenste Abbild der Gottheit; die Thiere und andern Dinge sind nur theilweise Selbsterscheinungen Gottes.

Das Universum ist eine Kugel, und Alles, was im Universum ein Totales ist, ist eine Kugel. In dem Augenblicke, wo eine Linie im Universum entsteht, entsteht nicht eine unbestimmte, sondern eine solche, deren eines Ende gegen das Centrum und deren zweytes gegen die Peripherie gekehrt ist; denn Polarität und Radialität ist Eins, weil jeder Punkt, sobald er aus sich selbst heraus tritt (zur Linie fortwächst), eine Peripherie um sich herum zieht, um den Raum zu bilden. Die Urlinie ist in beständiger polarer Aktion, welche Spannung heißt, denn sie ist immer convergirend und divergirend, central und peripherisch zugleich. Die Peripherie als Grenze wird zur Fläche; wie die Urlinie eine radiale, polare ist, so ist die Urfläche keine ebene, sondern eine Kugelfläche. Es giebt keine ebene Fläche im Uni-

versum, reine Flächen so wenig als reine Linien, Linie, Fläche und Dicke sind nur Darstellungen der Zeit und des Raums, und aus dem Punkte entstanden.

Alle Bewegung ist kreisförmig, und es gibt überall keine gerade Bewegung so wenig als eine gerade Fläche. Die Welt ist ein rotirendes Wesen. Ohne Rotation (Umschwung) gibt es kein Seyn und kein Leben, denn es gibt ohne sie keine Sphäre, keinen Raum und keine Zeit. Der Raum ist sphärisch, denn jeder ausgedehnte Punkt wird zur Sphäre, und das Absolute kann nur unter der Form der Sphäre erscheinen. Je vollkommener die Bewegung eines Dings kreisförmig ist, desto vollkommener ist es selbst.

Die Sphäre ist Darstellung des Absoluten im Raume, das Absolute ist aber der Punkt oder das Centrum, nach dem Alles Endliche tendirt. Das Endliche ist nur Etwas, in so fern es im Centrum ponirt ist, und es erhält seinen Werth nach seiner Entfernung aus dem Centrum. Dieses Bestreben, vermöge dessen die Dinge im Centrum seyn wollen, ist die Schwere. Eine endliche Sphäre, die schwer ist, ist Materie. Die Materie ist von Ewigkeit her, und dauert in Ewigkeit, ist ohne Grenze, und Eins mit dem Raume, der Zeit, und der Bewegung: das ganze Universum ist material, doch aber mit centroperipherischem Gegensatze, d. h. mit dem Bestreben,

aus dem Punkte nach allen Richtungen hin sich zur Peripherie zu verlängern, und Kugeln zu bilden. Die Materie ist sonach nichts als Thätigkeit, und es gibt überhaupt keine Thätigkeit ohne Materie. Immaterialität ist nur ein heuristisches Princip, d. h. sie existirt nicht: nur Gott ist immaterial. — Naturphilosophie ist Lehre von der Materie.

Diejenige Materie, welche der ganzen Welt zum Grunde liegt (Urmaterie, Weltmaterie oder Aether genannt) ist das höchste Element, und füllt also Alles aus *). Das Chaos ist die noch nicht individualisirte oder gestaltete Aethersphäre. Der Aether zerfällt in eine Menge rotirende Aethersphären, denn er selbst ist wesentlich rotirend; und

---

*) Sowohl Herschel als Herr v. Strombeck sehen den Ursprung der Weltkörper in Lichtmassen, d. h. einem Bestandtheil des Aethers. In dem großen Himmelsraum werden nemlich zerstreuete Lichtmassen angetroffen, welche auch bey der stärksten Vergrößerung sich nicht in kleine Sterne, wie andere Nebelflecken auflösen. Sie hält Herschel für den Urstoff, aus welchem nach erfolgtem Zusammenziehen Sonnen, Planeten und Kometen sich erzeugten. Herr v. Strombeck glaubt, daß der Zustand der Nebelgestirne die Wiege neu entstandener Welten sey, und daß das All in den frühesten Zeiten sich in dem Zustand eines gränzenlosen, alle Räume erfüllenden Nebelgestirns befand. S. Krügers Geschichte der Urwelt I. 147. 148.

hat zwey Qualitäten, eine centrale und eine peripherische d. h. er zerfällt in Sonne und Planet. Was aus dem Aether heraustritt hat Leben, und jede individuale Sphäre desselben (Weltkörper) hat zwey Bewegungen, davon die eine auf Darstellung des Absoluten in ihr selbst (Rotation um sich selbst), deren andere aber in das Absolute zurückstrebt, also eine Rotation um die universale Achse macht. Jeder Weltkörper hat also ein doppeltes Leben, eins für sich und eins für sein Centrum.

Der Aether ist Einheit und Zweyheit zugleich, und hat daher Spannung, oder zeigt sich als centroperipherischen Gegensatz. Zwischen Sonne und Planet ist mithin auch Spannung, und diese geht von der Sonne aus. Diese Aetherspannung, welche nach der Linie geht, und nur zwischen Sonne und Planet statt hat, ist das Licht: der ungespannte Aether ist Finsterniß, und die Welt entstand, als Licht wurde: neben und hinter den Planeten ist noch Finsterniß. Das Licht pflanzt sich nur in gerader Linie fort und ist keine Materie, sondern bloß Thätigkeit (Spannung). Wärme entsteht aus dem Streite des gespannten und ungespannten Aethers, oder des Lichts mit der Finsterniß: Wärme und Licht sind sich wie Dicke und Linie entgegengesetzt. Wärme mit Licht ist Feuer, und Feuer das höchste Symbol der Gottheit.

Der Aether ist eine rotirende Sphäre, und

das

das Wesen dieser Aetherkugel besteht in ihrer völligen Zersplitterung zu einer Unendlichkeit von Sonnensystemen. Es giebt aber keinen Centralkörper von allen diesen Systemen, sondern nur die Gesammtheit der Sonnen bildet ihn. Die Planeten sind anfangs koncentrische Hohlkugeln, von sehr dünner Materie, und rotiren mit der Sonne. Man stelle sich dies etwa so vor, wie wenn die Sonne eine Menge Ueberzüge oder Gehäuse hätte, die aber immer in einiger Entfernung von einander stehen.

Diese Planetenhohlkugeln gerinnen wegen ihrer Dünnheit, Rotation und Spannung in Aequatorialringe, und dann zu einer Kugel, die den Raum ihres vorigen Zustandes zur Bahn nimmt. Der neue Planet bekommt ebenfalls wieder Bahnringe, die zu Monden oder Ringen (wie bey dem Saturnus) werden. — Die gesammte Planetenmasse verdrückt die Sonne aus dem Centrum, weil sie selbst Centrum werden wollen, und daher existirt das Sonnensystem unter der Form der Ellipse. Der Umlauf um die Sonne ist ein polares Anziehen und Abstoßen. Die Kometen sind Weltkörper ohne einen stehenden Grad von Polarität und ohne einen selbstständigen Wechsel derselben. Sie sind zeitliche Gerinnungen des Aethers durch das Licht, also die fortgesetzte Schöpfung. Die Kometen entstehen wie die Planeten, und sind geronnener Aether in der Gestalt des Bahn-

rings. Dieser zerrissene Bahnring ist ihr Schweif. Der Schweif ist das handgreifliche Beyspiel von dem Vorgange bey der Entstehung der Weltkörper. Er ist der Weltkörper im Werden begriffen, dem es aber an Polarisirung fehlt, daher er sich nicht koncentriren kann, sondern wieder zerfließt, wenn der Kern fort ist. Die Kometen sind also wahre Meteore, und wie sie, so entstehen die Feuerkugeln. Die Meteorsteine sind irdische Kometen *).

Es kann nie ein Planet durch einen Kometen gestoßen werden, auch zwey Planeten können nie zusammenstoßen, selbst nicht die vier neu Entdeckten, ob sich gleich ihre Bahnen schneiden. Denn der Lauf der Himmelskörper ist in beständiger Beziehung auf einander, und wird durch das Spiel wechselseitiger Polarität regiert. Der Planet z. B. kann in der Sonnennähe von der Sonne nur dann abgestoßen werden, wenn er den gleichen Sonnenpol in sich hat, wenn er positiv geworden ist, und in der Sonnenferne nur dann angezogen werden, wenn er den der Sonne entgegengesetzten Pol erhalten hat, wenn er negativ geworden ist. Der Planet erzeugt aus eigener Kraft diese Polaritäten, und das Leben der Planeten besteht eben in dem selbstständigen

*) Die Meteorsteine als Fortsetzungen der Porphyrformation stellt auf Steffens Anthropologie I. S. 177—178

Erzeugen der wechselnden Pole, nemlich durch die Zersetzungs und Verbindungsprozesse des Wassers, durch das Aufwachsen und Sterben der Vegetationen. Der Planet entlädt seinen Pol in der Nähe der Sonne, wie das Korkkügelchen, er lädt sich wieder durch sich selbst in der Sonnenferne, und so schwingt er hin und her, wie der Hammer im elektrischen Glockenspiel. Unter sich selbst wirken die Planeten auch polar, und daher stößt keiner an den andern. Die Kometen erhalten ihre Polarität bloß von der Sonne, wie das Korkkügelchen von der Elektrisirmaschine. Da also, wo die Sonne den Kometen nicht mehr erreichen kann, löst er sich in Aether auf, und kommt daher nie wieder *).

---

*) Eine entgegengesezte Ansicht gibt Steffens Anthropologie I, S. 474. 475. Nach ihr sind die grosen Katastrophen der Erdbildung, auch die Vernichtung des jezt blühenden Erdlebens mit der Annäherung eines Kometen begleitet, wobey störende Verhältnisse in allen Planeten hervorgerufen werden: daher stamme die ahnungsvolle Furcht vor allen feurigen Meteoren, die die Völker zu allen Zeiten durchdrang, daher das geheime Grauen bey der Annäherung eines Kometen; das Leben der Erde werde in einem grosen Verbrennungsproceß zu Ende gehen, u. s. w. — Herr Steffens liebt das Grausenhafte, und so wollen wir uns vor der Hand zu Herrn Oken halten,

Der Aether oder die Weltmaterie ist ohne Unterschied der Pole. Sobald er sich polarisirt, d. h. in Massen mit positivem und Massen mit negativem Pol abtheilt, d. h. zu Sonne und Planet wird, verdichtet er sich. Diese Polarisirung ist es allein, welche den ersten Schritt zur Entstehung der Elemente thut, denn es ist nur der Pol allein, welcher die Masse in ihrem Seyn, in ihrer Form erhält, weil an und für sich alle Dinge gleich sind, und es überhaupt nur Eine Substanz gibt. Die Weltkörper gehen daher auch nur durch Aufhebung der Fixation des Pols an ihrer Masse zu Grunde, d. h. sie gehen durch das Feuer in Aether zurück.

Die zwey irdischen Formen des Aethers sind Lichtstoff und Schwerstoff. Es können nemlich nur zwey verschiedene Fixationen des Aethers existiren: werden alle Pole zugleich am Aether fixirt, wird der indifferente Aether verdichtet, so entsteht die irdische, passive Masse; wird hingegen die Thätigkeit (Entelechie) des Aethers fixirt, so entsteht die polare, differente, aktive, lebendige Masse. Sonne und Planet sind nur die Darstellung dieser beyden Urstoffe. Der Lichtstoff ist nur der in Pole aus einander gewichene Schwerstoff.

---

mit dem auch übereinstimmt Hegel's Encyklopädie S. 158. Uebrigens kann man S. 336. II. bey Herrn Steffens nachlesen, wie die Posaune des jüngsten Gerichts wirken wird.

Der Aether, als das kosmische Element, wird nothwendig zum Wärmeelement, denn fixirte Wärme ist die Combination des Lichtstoffs mit dem Schwerstoff. Man kann also sagen, daß es drey Elemente gebe, Wärme, Licht = und Schwer= Element. Die Combination der Substanz mit Licht und Wärme ist aber Feuer, und daher sind alle Elemente durch einen Verbrennungsprozeß entstanden. Jeder Weltkörper hat ursprünglich gebrannt, und der Vulkanismus ist dem Neptunismus vorausgegangen, es waren aber nicht Vesuve, die brannten, sondern Aether. Der Schwerstoff, als der allein verbrennliche, ist daher ein Phlogiston.

Aus dieser Urverbrennung entstand Luft, Wasser und Erde *). Die Luft, als das Compositum von Stickstoff und Sauerstoff (von Phlogiston und Lichtstoff), ist ein wahrhaft verbranntes Element. Setzt man Zoot (Sauerstoff) und Azot (Stickstoff) so zusammen, daß das erste das Uebergewicht hat, so entsteht Wasser. Die Erde endlich besteht aus einem Maximum von Azot und

---

*) Bey Steffens heißt es in der Anthropologie I. S. 314: „In derjenigen Epoche, die der Schöpfung des menschlichen Geschlechts voranging, fand zuerst jene Sonderung statt, die Luft und Wasser als selbstständige Elemente in der reinen Trennung von der Erde entwickelte.

aus einem Minimum von Zoot. In allen Elementen sind also die gleichen Bestandtheile, nur in Menge und Fixirung verschieden, anzutreffen *). Gas, Flüssiges und Festes sind die allgemeinsten Charaktere dieser drey Elemente. Das Wasser ist sphärisch, in seinen kleinsten Theilen, denn es ist nur der aus sich getretene Punkt; die Erde aber ist überall nichts als Punkt, daher koncret, jeder Theil für sich bestehend, während das Wasser nur durch die Allheit aller Wassertheilchen besteht; die Luft ist bloße Peripherie, ewige Flucht der kleinsten Theile.

Sauerstoff und Stickstoff sind die einzigen Stoffe der Materie, aus denen alles gemacht ist. Stickstoff ist der identische Aether, die Ousia, der Schwerstoff; Sauerstoff ist der gespannte Aether, die Entelechie, der Lichtstoff; jener ist das

---

*) Schon die alten Griechen glaubten, daß allen Dingen einerley Materie zu Grunde liege. So sagt Cicero in dem Academicis I, 7: sed subjectam putant omnibus elementis sine ulla specie atque carentem omni illa qualitate materiam quandam, ex qua omnia expressa atque efficta sint. In de Natura Deor. III, 29 aber heißt es noch näher: Materiam enim rerum, ex qua et in qua omnia sint, totam esse flexibilem et commutabilem, ut nihil sit, quod non ex ea quamvis subito fingi convertique possit.

Phlogiston, dieser das Verbrennende. Die Luft ist daher der irdische Aether, und so wie gespannter und ungespannter Aether Eins ist, so ist auch Sauerstoff und Stickstoff Eins, und beyde können in einander übergehen, wenn die Polarisirung (die Begeistung, wie es Winterl nennt) wechselt. Der Sauerstoff ist das überall Thätige, alles Aufregende, Belebende, Bewegende, das Licht im Irdischen; der Stickstoff ist das Träge, Todte, Indifferente, und heißt daher passend Azot, wie jener Zoot. Es ist kein Unterschied der Bestandtheile zwischen Sauerstoff und Sauerstoffgas, zwischen Stickstoff und Stickstoffgas, sondern der Unterschied liegt bloß in der verschiedenen Fixation der Pole.

Die Luft ist die Totalität des Aethers, individuell auf einem Weltkörper dargestellt, das Solare und Planetarische in Einer Materie vereinigt. Daher muß alle Materie aus der Luft entstehen, so wie diese aus dem Aether entstanden ist. In der Luft waren die Pole noch sehr wechselnd, sie war das allseitig Bewegliche, das Dünnste, Unbeständigste, und beliebig Polarisirbare: bey den andern Elementen muß also mehr Fixirung der Pole, mehr Dichtigkeit und Masse vorhanden seyn. So wie die Luft gasig ist, so müssen die andern Elemente solid seyn. Diese beyden soliden Elemente sind Sauerstoffelement (Wasser) und Stickstoffelement (Erde). Das

Sauerstoffelement muß weniger dicht und schwer seyn, als das Stickstoffelement, weil in ihm, als dem polaren, der Polwechsel noch stark ist; als polares Element ist es beweglich in seinen kleinsten Theilen, wie die Luft, aber doch viel dichter, so dicht, daß eben nur noch Beweglichkeit übrig bleibt. Das Wasser ist das irdische Lichtelement, es ist das Lebenselement, aus dem alles Leben entsteht. Im Wasser kommt das zur Erscheinung, was in der Luft involvirt lag.

Das Azot, das in der Erde hervortritt, zeigt sich als Kohlenstoff. Durch das Maximum der Fixation wird das Azotische in Kohlenstoff verwandelt. Auch der Sauerstoff muß, indem er zur Erde fixirt wird, seine Natur ändern, wie der Stickstoff, und daher wird dieser Erdsauerstoff zur Kohlensäure. Die Erde ist eine Verbindung von festem Azot und fester Kohlensäure.

Jn allen Elementen sind mithin die gleichen Bestandtheile, nur in Menge und Fixirung verschieden.

Den Uebergang des Lichtes in Materie machen die Farben, es gibt daher nur vier Grundfarben, nemlich Roth, Blau, Grün, Gelb. Feuerfarbe oder Roth ist die einzige reine kosmische Farbe, die erstgeborne, und edelste; die andern drey sind bloß irdische Farben, denn Blau ist Lichtverfinsterung in der Luft, Grün im Wasser, und Gelb in der Erde. Roth ist allein so viel werth, als alle drey andern Farben zusammen.

Also auch die Genesis der Farben ist die Genesis der Elemente *). Es gibt eben so viele Weltkörperproduktionen als es Farbenproduktionen gibt. (Die Sonne ist Verleiblichung des Rothen.) Zur ersten (gelben) Produktion gehören Merkur, Venus, Erde, Mars, Vesta, Juno, Ceres, und Pallas; zur zweyten (grünen) Jupiter und Saturn (die vom Wasser regiert werden, das uns selbst sichtbar auf ihnen wogt); zur dritten entferntesten Produktion gehöret der Uranus. Die Kometen sind nichts als Luft.

Das Erdelement ist die höchste Verbranntheit in der Schöpfung, ist die leibliche Schwere, die Ousia der Elemente. Es zeigt sich in dreyen Formen, als Erde, Erz und Salz. Erde ist ein wasser- und feuerbeständiger Körper, Erz ein wasser- aber nicht ein feuerbeständiger Körper, Salz ist ein durch Wasser und durch Feuer veränderbarer Körper. Der Kohlenstoff oder die Identität der Erde rein und abgesondert von dem feindlichen spaltenden Lichtprincip ist Erz, und was verbrennlich ist, ist es nur in der Bedeutung von Erz. Das Erz ist ein Extrem der Erde; das entgegengesetzte Extrem ist das Salz. Im Erz kommt die Erde auf die höchste Darstellung der Erdigkeit. Die Salze sind dagegen nur ein erdiges Wasser.

*) Die Göthesche Farbentheorie lobt Steffens Anthropologie II, S. 104. und Hegel's Encyklopädie S. 156.

Zwischen beyden Extremen liegt die eigentliche Erde. Die Erden sind erst entstanden, indem sie aus dem Urwasser ausgeschieden wurden. Ihr Präcipitationsmoment ist auch ihr Erzeugungsmoment, wie der Regen ein Erzeugen des Wassers ist. Aber das Urwasser, welches vor dem festen Erdkern vorhanden war, ist nicht das Wasser, welches wir jezt kennen. Das Erz ist ein bloßes Kind des Planeten, ein rein irdisches Wesen ohne Mithülfe des Himmels erzeugt. Eine und dieselbe Substanz wird Erde, wenn sie in einem Thale dem Lichte ausgesetzt sich befindet, und Erz, wenn sie in einem finstern Gange ist. Die Gänge und die Erzbildung sind Eins *).

Das Erz ist nothwendig unter dreyen Formen ponirt, unter der Form des Salzes, der Erde, und der reinen Vollendung, d. h. als Erzspat, Ocher, und gediegen. Der erste Uebergang des Erdigen in Metallität ist durch das Eisen bezeichnet. Bis zum wahren Metall sind in der Natur drey Hauptstufen, und die dritte theilt sich wieder ab in drey:

---

*) Man vergleiche hiermit Steffens Entwickelungsgeschichte der Erde, Anthropologie I, S. 128 u. ff.; besonders die Schöpfungstage S. 204. wo die mosaische Schöpfungsgeschichte als naturphilosophisch richtig durchgeführt wird, wie schon S. 185 angedeutet wurde. Nun werden doch unsere Theologen nicht mehr so spröde gegen die Natur-Philosophie thun!

I. Erzspate = Salzerze
II. Ocher = Kalkerze
III. Gediegene = Graniterze.
1. Schwefelerze = Talkerze.
2. Arsenikerze = Thonerze.
3. Metalle = Kieselerze.

Der Metallcharakter liegt in der Feindseligkeit gegen das Licht, in der vollkommenen Undurchsichkeit, die Glanz heißt, im größern Gewichte, und in der Homogeneität der Masse.

Die Spannung der Luft mit andern Elementen heißt Elektrismus; Magnetismus hingegen ist der Kampf zwischen dem Lichte und der Schwere. Der Elektrismus ist nur in der Luftschicht thätig; der Magnetismus gehört bloß den Metallen an. Der Elektrismus haftet nur auf der Oberfläche der Körper, und dringt nicht in die Dicke; er ist nur die Spannung der Oberflächen der Körper gegen einander. Das Licht selbst ist nichts als eine elektrische Spannung des Aethers. Der Regen ist nichts als das Resultat der elektrischen Luftspannung, weil jede Verbrennung (das Ende jeder elektrischen Spannung) das Bestreben hat, Wasser hervorzubringen. Der Magnetismus gehört unmittelbar dem Eisen an, weil im Eisen nothwendig zwey Aktionen auftreten, eine spaltende, insofern es Erde ist, und eine identificirende, insofern es Metall ist. Der Elektrismus und Magnetismus verhalten sich zusammen wie Eisen und Schwefel.

Schwere und Licht, wie Centrum und Peripherie. Der Elektrismus tendirt nicht nach den Metallen, kann daher auch nicht eine bestimmte Richtung in der Erde haben; es gibt weder einen elektrischen Meridian noch einen elektrischen Aequator, sondern nur eine elektrische Erdfläche, und diese ist nach allen Weltgegenden gleich.

Wie im Lichte der Geist des Himmels erscheint, so erscheint im Magnetismus nur der Geist der Erde *).

Das Licht ist das Scheidende der Elemente aus ihrer Matrix. Dasselbe Agens nemlich, welches die Luft schafft, sollicitirt auch ihre beyden Principien zur Verbrennung in Wasser, und derselbe Akt, der das Sauerstoffgas aus der Luft als Wasser scheidet, scheidet auch das Stickgas als Erde aus. Diejenige Wassermasse, welche im Centrum des Planeten war, erstarrte zu Kieselerde; die dagegen, welche an der Peripherie war, zu Kalkerde **).

---

*) Der Magnetismus als Nerv des Universums ist dargestellt in Steffens Anthropologie I., S. 127. Vergl. S. 120. 121. 259. 264. II., 182.

**) Nach Heim (S. Hegels Encyklopädie der Philosophie S. 157.) ist die Gestalt eines Krystalls die ursprüngliche der bloß starren Erde, wie sie jeßt noch der Mond zeigt, welcher des meteorologischen Processes entbehrt. Man vergleiche damit Steffens Anthropologie I., S. 241. über die Monds- und

Wenn neue Elemente aus den alten, durch Reduktion der alten auf die Natur der Urstoffe geschaffen werden, so heißt dieser Proceß Chemismus. Er ist Nachbild der Urschöpfung, sowohl weil er materialer Verbrennungsproceß ist, als weil er neue Elemente schafft. Das Produkt des Luftchemismus ist Wasser, wie das Produkt des Erdchemismus Salz ist. Zum Magnetismus verhält sich der Chemismus, wie das Salz zum Metall, wie die Flötzperiode zur Urperiode. Die ganze Flötzperiode ist Produkt des Chemismus, wie die ganze Urperiode Produkt des Magnetismus ist; Salz und Metall sind nur die letzte Ausbildung dieser Perioden, und die Produkte, um deren Willen die Entelechien alle vorhergehenden Formationen, voraussschickten; Granit mit seinen Verzweigungen, Kalk mit den seinigen sind nur Stämme, auf denen etwa Metall und Salz als Blumen getragen werden. — Der Erdbildungsproceß ist ein Magnetochemismus.

Ein individualer, totaler, in sich geschlossener, durch sich selbst erregter und bewegter Körper heißt Organismus. Organismus ist, was individualer Planet ist. Die drey ersten Lebensprocesse sind auch die drey ersten Planeten-

---

Kometenepoche der Erde, und dessen Beweis, daß der Kern der Erde metallisch ist S. 17—128.

processe: der Erdproceß, der Wasser- und der Luftproceß, oder der gestaltende, chemisirende und elektrisirende Proceß. Die Grundmaterie der organischen Welt ist der Kohlenstoff. Der Urschleim, aus dem alles Organische erschaffen worden, ist der Meerschleim, denn alles Leben kommt aus dem Meere, und keines aus dem Continent *). Auch der Mensch ist ein Kind der warmen und seichten Meeresstellen.

Die ersten organischen Punkte sind Bläschen, denn die organische Welt hat zu ihrer Basis eine Unendlichkeit von Bläschen. Das schleimige Urbläschen heißt Infusorium. Pflanzen und Thiere können nur Metamorphosen von Infusorien seyn. So wie der Saamen aller Thiere aus Infusorien besteht, ebenso besteht der Blüthenstaub aus mikroskopischen Kügelchen, welche ein eigenes Leben haben, indem sie sich wirklich bewegen, wenn sie im Wasser zu faulen anfangen. Alle Erzeugung ist generatio aequivoca, sie mag durch Geschlechter vermittelt seyn oder nicht, und sie besteht in dem Produciren von Organisationen durch bloße Zusammensetzung schon erschaffener Infusorien, gleichsam nur durch Coagulation, wie die

---

*) Daß der Urschleim den Totalorganismus voraussetze, davon handelt Steffens Anthropologie II., S. 29. Vergleiche 11.

Schleimkugeln im Meere und manches Ungeziefer *).

Es kommt lediglich auf das umgebende Element an, ob aus einer und derselben Masse dieser oder jener Organismus entstehen soll. Ein Organismus, der in der Finsterniß der Erde entsteht, und in die Luft heraus dem Lichte entgegen wächst, ist Pflanze; der im Wasser, eigentlich in der Durchsichtigkeit entstehende, von der Erde freye Organismus ist Thier.

Größtentheils aus Kohlenstoff bestehend, schließen sich die Pflanzen an die Steinkohlen an, und gehen durch diese über in den Kohlenstoff der Thonschiefergebirge, durch das Reißbley endlich zum Eisen. Ebenso gehen sie durch ihren Wasserstoffgehalt über in die inflammabeln Erdharze, und durch diese zum Schwefel. Metall und Schwefel melden sich auch in der Geogenie als die Boten der Pflanzenwelt. Auch in dieser Hinsicht kann das Pflanzenreich angesehen werden als das fortgewachsene, lebendig gewordene Erdreich. **)

---

*) Daß man die Infusionsthiere nicht als thierische Monaden oder Atome betrachten dürfe, behauptet Steffens Anthropologie II., S. 31.

**) Bestätigende Ansichten enthält Steffens Anthropologie S. 101. II.

Die Pflanze kann charakterisirt werden als organisches Wasser, welches nach zweyen Seiten polarisirt wird; nach der Erde und nach der Luft, aber mit dem Uebergewichte der ersten. Es bekommt das Pflanzenbläschen ein identisches Erd-Ende und ein dyadisches Luft-Ende, und so muß die Pflanze angesehen werden als der Organismus, welcher ein beständiges Bestreben äußert, einerseits Erde, andererseits Luft, einerseits identisches Metall, andererseits duplere Luft zu werden. Insofern die Pflanze eine Multiplikation des Urbläschens ist, besteht sie aus Zellgewebe. Ihr Wachsen ist ein beständiges Entstehen aus Bläschen; aus dem Indifferenten, dem Wasser. Die Spiralgefäße sind das Lichtsystem in der Pflanze *).

---

*) Nach Steffens II., 60. ist der Galvanismus das Vorbild der Spiralgefäße. Ferner heißt es daselbst: „Das Leben in dem Tod und der Tod im Leben, der Funke der Entwickelung, die in der Urzeit der Erde keimte, und die Gewalt der Masse, die alles erscheinende Leben ergriffen hat, ist im weitesten Sinne die Vegetation. Wo das Leben die ganze äußere Unendlichkeit als eine innere offenbart, entsteht das thierische Leben. Es gibt keine Pflanze, die nicht zugleich Thier, und kein Thier, das nicht zugleich Pflanze wäre, S. 5. Daß sich Uebergänge bilden von den Pflanzen zu den Thieren, ist so unmöglich, wie der Uebergang vom Todten zum Leben-

Dreyerley zeigt uns die innere Struktur der Pflanze, Zellgewebe, Saftröhren (Adern) und Spiralgefäße (Drosseln). Das Zellgewebe saugt Wasser und die Nahrungsstoffe ein, und vertritt daher die Stelle des Verdauungsprozesses im Thier: die Nahrung der Pflanze ist hauptsächlich Kohlenstoff als Schleim in vielem Wasser aufgelößt. Zum Wachsthum der Pflanze gehören die Haupttheile des Mineralreichs, so wie Wasser, Luft, Feuer. Wie in den Adern der Thiere das Blut im ganzen Leib vertheilt und derselbe dadurch ernährt wird, so fließt der Saft der Pflanze langsam aus den Zellen in die Zwischenzellengänge, und steigt sowohl in die Höhe als er sich auch zur Seite wendet, und so alle Pflanzentheile ernährt. Der in ihm enthaltene Schleim bekommt unterwegs Sauerstoff, aus den Spiralgefäßen, und verwandelt sich dadurch

---

dig, S. 6. Nicht ein Untergeordnetes ist die Vegetation, vielmehr eine eigene in sich geschlossene Welt, die in eigenthümlicher Herrlichkeit sich aufschließend, alle Heimlichkeit des tiefsten geistigen Daseyns in süßer kindlicher Unbefangenheit enthält. S. 7. Das Leben ist eine seltsame Einheit des Gesetzes und Gesetzlosen, und die Pflanzen stellen innerhalb der Grenzen des Lebens das Willkürliche, so wie die Thiere das Gesetz dar., S. 8. Die Priestleysche grüne Materie ist abwechselnd Thier und Pflanze, S. 80."

in Stärke, dann in Zucker, und zuletzt in Gerbstoff, Harz, Oel, Gummi, Kleber, Säure u. s. w. Die Luft dringt durch die Luftlöcher in der Oberhaut der Rinde und Blätter zu den Spiralgefäßen, wodurch sie bis zur Wurzel geführt wird. Das Athmen ist Ursache aller Bewegungen der Pflanze. Im Sonnenschein entwickeln die Pflanzen aus zerseztem überflüssigen Wasser in sich Sauerstoffgas, bey Nacht hingegen Kohlensäure, indem der zu ihnen dringende Sauerstoff unterwegs und schon an der Oberfläche Kohle oxydirt, welche dann als Kohlensäure davon geht *).

Die Thierwelt charakterisirt sich durch Reizbarkeit oder Irritabilität. Diese ist das Vermögen organischer Leiber, Polarerregung wahrzunehmen, sich bloß dadurch zu bewegen und sich wieder herzustellen, ohne Rücksicht auf einen wirklichen Proceß. Schon in der Pflanzenwelt kommt eine solche selbstständige Bewegung bey den Staubfäden gegen die weibliche Narbe in der Befruchtung vor: auch gehören hieher die Blattbewegungen der Sinnpflanzen, des Hedysarum gyrans,

---

*) Von dem Zusammenhang der Vegetation mit der Atmosphäre handelt Steffens Anthropologie II. S. 72 u. ff. Ueber den Umlauf der Pflanzensäfte, daß er nicht kreisartig sey, siehe ebendaselbst II, 86. Von dem täglichen und jährlichen Leben der Pflanzen, S. 108.

des Sonnenthaus und die Bewegungen mancher Lattiche *). Man kann daher das Thier eine Blüthe ohne Stamm nennen, indem es aus sich selbst die Bewegungen producirt, welche die Blüthe auf dem Stamm zeigt. Losgetrennt von der Erde lebt es im Wasser und in der Luft. Alles Organische entsteht aus einem Schleimpunct. Kommt dieser in die Finsterniß, so wird er eine Pflanze; kommt er in das Licht durch die Umhüllung von Wasser oder Luft, so wird er ein Thier. Aller Thiere Ursprung ist das Wasser, sie sind am Gestade des Meeres entstanden, und die Fluth hat sie herausgeworfen: so sind auch die ersten Menschen zum Vorschein gekommen **).

*) Von der Bewegung der Pflanzengattung Chara nach Cosli und Treviranus handelt Steffens Anthrop. II, 58.

**) Das Meer scheint der mütterliche Schoos aller animalischen Bildung zu seyn. Steffens Anthropologie I, S. 240. Die Menschen wurden schon vor der grossen Katastrophe, die die Urwelt sammt ihren grossen Vegetabilien und Säugthieren begrub, erschaffen, ebendas. S. 446. Von der klimatischen Entstehung des Menschen handelt II, 369. 371. 372, und Adam und Eva kommen vor S. 387. 414. und die Entstehung der Rassen aus der Erbsünde S. 410. 432.

Das Thier ist ein ganzes Sonnensystem, die Pflanze nur ein Planet. Als Sonne hat das Thierbläschen den Grund seiner Bestimmung in sich selbst, und es ist es allerdings selbst, welches seine Organe dieser Selbstbestimmung gemäß rührt; aber es ist zugleich im Gegensatz gegen die Elemente, wie die Sonne gegen die Planeten. Durch diesen Gegensatz wird die Sonne zur Lichtentwickelung bestimmt. Obgleich das Licht ihr eigenes Produkt ist, so nimmt sie doch das Object wahr, nach welchem sie die Aetherpolarität richtet. Dieses Wahrnehmen der Richtung, wohin die Bewegung mittels der centralen Polarität wirken soll, heißt im Thier Empfindung oder Sensibilität. Da das Wesen der Blüthe in dem Geschlecht bestehet, da ja die Blüthe nichts Anderes ist, als das Geschlechtssystem, so müssen wir sagen, es sey das Thierbläschen nichts Anderes, als eine empfindende Geschlechtsblase. Dieser Fund ist von höchster Wichtigkeit für die ganze Zoosophie. Das Thier ist ferner eine doppelte Darstellung der Organisation, einmal die planetare, einmal die solare. Das planetare Thier ist die Pflanze im Thier, das galvanische Thier; das solare Thier ist das empfindende. Die niedersten Thiere, Polypen, Medusen, Beroen sind ganz Empfindungsmasse *).

---

*) Steffens Anthropologie sieht den Gegen-

Diese Masse heißt in den höheren Thieren Nervenmasse. Das Thier ist nichts als Nerv. Was es weiter ist, kommt ihm anders woher, oder ist eine Nervenmetamorphose. Die Nervenmasse ist der organisirte Aether im Schleim, und kann daher augenblicklich als Wärme, als Feuer auflodern; auch eben so augenblicklich auslöschen und zur vollkommenen Ruhe kommen. Da jede Thiersubstanz nur eine abgewichene Nervensubstanz ist, so hat jeder Leibestheil Reizbarkeit, jeder Empfindungsvermögen.

Der Nervenmasse als Centrum stehet das Knochensystem als Gränzmasse gegenüber. Die Knochentextur ist solide Kugel oder erstarrtes Bläschen. Die Korallen sind inwendig empfindige Nervenmasse, auswendig bloße Erde in Kugelform. Die Nervenmasse umgeben wesentlich die Knochen, die Hirnschale das Hirn, die Wirbel das Rückenmark, die Rippe die Eingeweidenerven, die Schneckenschale alles Weiche, der Korallenstamm die Polypenröhre, der Panzer das Insekt. Ein Korallenstamm ist ein Rückgrat. Der Uebergang vom Knochen zum Nerven ist die

---

saß von Sonne und Erde in Mann und Weib jeder Gattung II, S. 224. Demselben ist die Marksubstanz des Nervensystems die höchste individuelle Reduction der Erde II, 147.

Zellbildung, welche endlich zu Fleisch wird. Zellform ist das Wasser im Thier, Kugelform die Erde, Faserform die Luft, Punctform das Feuer. Die Eingeweide, welche meistens aus Zellgeweb bestehen, bezeichnen das Vegetative im Thier. Im Zellgewebe ist der Sitz des Lebens *).

---

*) Steffens Anthropologie II, S. 136. u. ff. stellt den thierischen Totalorganismus nach Bichat auf, welcher zu zeigen bemüht war, daß der Körper bestimmte Gewebe, eigene Formationen enthalte, die in allen Organen vorkommen, diejenigen ausgenommen, die das Extrem der membranösen Bildung nach Aussen (Haut), und das Extrem der erstarrten Faserbildung nach innen (Knochen) darstellen, und daß diese Gebilde nicht allein während der Gesundheit die nemlichen Functionen hätten, sondern auch denselben Krankheiten unterworfen wären. — Hier tritt ein ganz neues System der Physiologie auf, von welchem freylich keine Sylbe in Herrn Wagner's Werk von der Natur der Dinge vorkommt, das S. 368 der Süddeutschen Annalen vom Jahr 1803 als ein umfassendes Meisterwerk über die Natur ausposaunt wurde. Aber wie haben sich auch in zwanzig Jahren die Dinge geändert!

Die Physiologie des Menschen in Vergleich mit den Thieren beginnt S. 155. von Steffens Anthropologie. Okens Verdienst in Nachweisung des Zusammenhangs der Entwickelung in dem Knochengerüste wird gerühmt S. 168. Ueber Sensibilität und

Nerv, Fleisch und Knochen sind das Thier im Thier, das durchaus Freye und Willkürige: sie haben nichts mit den drey irdischen Processen zu thun, sie verdauen nicht, athmen nicht, treiben den galvanischen Saft nicht herum, sondern leben für sich zu ihrem Vergnügen, um zu empfinden und zu bewegen, um frey zu handeln wie die Welt; die vegetativen Elemente erhalten sich dagegen nur als Ebenbild des Planeten.

In den Pflanzen ist Verdauen (Einsaugen) Athmen und Ernähren (Saftlauf) in einerley Masse, in einerley Zellgewebe, und alle drey Processe sind durch einander; das Thier zeigt sich in seiner Würde durch Trennen dieser Processe, und durch Ausbilden eines jeden als Einzelnes.

Die organischen Theile der drey irdischen Elemente sind:

1. Der Darm, als Erdorgan.
2. Die Adern, als Wasserorgan.
3. Die Drosseln oder Lungen, als Luftorgan.

Die organischen Theile des Feuerelements sind:

1. Die Knochen, als Organ der Schwere.
2. Die Muskeln, als Organ der Wärme.

Irritabilität siehe S. 181. Von der hohen Bedeutung der Schleimhäute siehe S. 188 u. ff. Der Zusammenhang der Urinblase mit dem Fötus nach Oken wird erwähnt S. 229. Der Urtypus des Gliederbaues nach Oken S. 241.

3. Die Nerven, als Organ des Lichts.

Man kann demnach das Thier definiren als einen Pflanzenkörper, der ausser den Organen der drey Elemente noch die Theile des vierten Elements, des Feuers, hinzubringt.

Der Mensch ist die Krone aller Thiere. Es gibt nur eine Zunft, nur eine Sippschaft und nur eine Gattung von Menschen, aber 5 Arten nach der stufenweisen Ausbildung der 5 Sinne. 1. Art. Hautmensch, Fühlmensch, schwarzer Afrikaner oder Neger. Sie entsprechen den fleischlosen Thieren, den Mäusen und Fledermäusen. 2. Art. Zungenmensch, Schmeckmensch. Sie entsprechen den Fischen, den Beutelthieren und den Bären, und sind Malayen und Australier. 3. Art. Nasenmensch, Riechmensch, rother Amerikaner. Sie entsprechen den Lurchen, den Ameisenbären und den Hunden. 4. Art. Ohrenmensch, Hörmensch, gelber Asiat. Sie entsprechen den Vögeln, Rindern und Affen. 5. Art. Augenmensch, Sehmensch, weisser Europäer. Sie entsprechen den Säugthieren und dem Menschen *).

Somit wird die Theorie der fünf Sinne am zweckmässigsten hier folgen.

---

*) Nach Steffens Anthropologie II. 345 ist mit der menschlichen Gestalt alles Ordnende und Erlösende gegeben, und spricht sich besonders durch sie und durch das menschliche Antlitz, wie in der Blüte desselben, das Ordnende und Erlösende der ganzen Natur in ihrer göttlichen

Das Universum kommt deswegen zur Erscheinung, weil es selbst den Drang dazu hat. Die erste Selbsterscheinung ist Sonne und Planet. Der Mensch ist nur die ins Kleine zusammengezogene Erscheinung des Universums, und daher sind Auge und Ohr oder Sehen und Hören die ersten Selbsterscheinungen des Absoluten auf dem Planeten. Sehen ist thierisches Licht, Hören ist thierischer Magnetismus, denn im Magnetismus erscheint der Geist des Planeten, der Geist des Metalls wie im Licht die Sonne. Die zweyte Selbsterscheinung des Universums ist Erde und Luft, oder Cohäsion und Elektrismus. Cohäsion bildet die Erdstoffe, und Elektrismus ist Spannung der Luft mit den andern Elementen. Aus beyden bildet sich im Nervensysteme des Planeten Gefühl und Geruch. Die dritte Selbsterscheinung ist die, wo die vorherigen Gegensätze vereinigt, die Peripherie ganz Centrum geworden, kurz wo Chemismus oder Wasser entstanden ist. Der Geist des Wassers (der Durchdringung oder der Chemismus) wird im planetischen Nervensysteme zum Schmecksinn. Sinn ist überhaupt nur die höchste reinste Ausbildung der Naturfunktionen *).

Tiefe aus. — Nach S. 308 u. 309 würde ohne die Menschengattung die ganze Natur sich wieder ins Chaos auflösen.

*) In Steffens Anthropologie II., 267. heißt

Jeder Sinn ist eine specifische Grundaktion der Natur individualisirt im Nervensysteme. Es gibt daher soviel Sinne als es Hauptqualitäten der Natur gibt. Die erste Selbsterscheinung des Absoluten ist, wie gesagt, Sonne und Planet, oder Licht und Magnetismus, Centrum und Peripherie. Das Licht ist der Sonnenmagnetismus, der Magnetismus ist das Planetenlicht, oder kosmischer Magnetismus wird Licht, planetisches Licht wird Magnetismus, Metall. Diese Urselbsterscheinung auf dem Planeten ganz darge-

---

es: Daß die Animalisation nichts Körperliches will, daß sie, obgleich sie nur in und mit dem Körperlichen erscheinen kann, ein Unsichtbares zu enthüllen strebt, ist zu entschieden, als daß wir es nothwendig finden sollten, es weitläuftig zu entwickeln. Dieses Seelenartige (το ψυχιδιον), in welches alles Leibliche der Natur sich, wie in einen innern unsichtbaren Abgrund, versenkt, aus welchem die Welt einer innern unendlichen Thätigkeit, allmählig reifend, hervorquillt, ist die Sinnlichkeit. — Der Sinn, äußerlich gesetzt, als leibliche Welt, ist Gegenstand, ist körperliches Objekt; der Gegenstand, innerlich gesetzt, ist Sinn. Aber eben deßwegen, weil dieser Gegenstand lediglich relativ gefaßt werden kann, muß sowohl in der Welt der Objekte, wie in der Welt der Sinne, eine Einheit beyder erkannt werden, die weder das Körperliche, wie es dem Sinne gegenübersteht, noch die irdischen Sinne, wie sie den Leiblich-

stellt ist Sehen und Hören. Sehen ist ein himmlischer Magnetismus, Hören ein planetisches Licht, Sehen ist ein Hören der Welt, Hören ein Sehen des Planeten *). Diese beyden Sinne sind die idealen, höchsten, die einzigen Kunstsinne, weil sie das Ebenbild der ersten Erscheinung Gottes sind. Das Auge ist der Sinn für das Universum, das Ohr der Sinn für die Menschheit durch die Sprache, denn die Menschheit ist die Allheit des Universums planetisch dargestellt. Daher sind die beyden Sinne universal; der erste für das solarische Universum, der zweyte für das planetische, für die Vernunft. So pflanzt sich das Ohr durch die Sprache fort in das Innerste der Menschheit, wie das Auge durch das Licht in das Innerste der Welt. Die Sprache ist das von der Vernunft ausstrahlende Licht der Menschheit, das

---

keit gegenüber Eindrücke empfangen, als das an sich Reelle erkennt.

*) Steffens Anthropologie handelt vom Gehör II., S. 313. Der innere Ursprung des Gehörs ist das Centrum des kleinen Gehirns nach S. 323. Von den Augen wird gesprochen S. 339. Das Auge als aufgeschlossenes große Gehirn ist dargestellt S. 340, woselbst auch dessen venösen Systems Erwähnung geschieht.

Im Ganzen stimmt Herr Steffens mit Herrn Oken hier überein, jedoch ist seine Darstellung poetischer.

Licht ist die von der Sonne ausstrahlende Sprache des Universums.

Mit der ersten Selbsterscheinung des Absoluten geht die Idealität verloren, und die zweyte Selbsterscheinung der Göttlichkeit sieht man schon ganz in Materialität, in Irdisches versunken: es ist Erde und Luft, wovon diese das Hirn jene die Haut des Planeten ist. Aber doch ist es nicht die grobe Materie, welche zum Sinn anschießt (wird), sondern die Idealität derselben, so viel als deren sich noch kümmerlich darin erhalten konnte. Cohäsion und Elektrismus, die Geister dieser Elemente sind es, welche zu Geruch und Gefühl im Nervensysteme des Planeten emporgehoben werden. Geruch ist das Hirn, Gefühl ist die Haut dieser Sphäre. — Diese zweyte Selbsterscheinung ist sich viel näher gerückt als die erste. Luft und Erde berühren sich in einem kleinen Raume, während Magnetismus und Licht sich in die Allheit des Raums theilen.

In der dritten Selbsterscheinung fallen gar die beyden Bilder materialiter zusammen: der Elektrismus ist cohärent, die Luft ist erdig, die Cohäsion ist expansiv, die Erde ist luftig — zu Wasser geworden. Dieses Element ist demnach in seiner Einheit das doppelte, Centrum und Peripherie überall — Kugel im Größten und Kleinsten. Auch hier ist es der Materialität nicht vergönnt, Sinn zu werden; der Geist des Wassers,

der Chemismus verwandelt sich in Schmecksinn. Der Schmecksinn ist daher Centrum und Peripherie, Hirn und Haut zugleich, daher ein Doppelsinn, und der Allheit am unreinsten nachgeprägt.

Mit dem Wasser ist die Metamorphose des Absoluten nothwendig vollendet und geschlossen, denn näher kann die entzweyte Person sich nicht erscheinen als in der Begattung, enger sich der dyadische Kreis nicht zusammenziehen, als bis auf diesen Punkt. In der Erde ist wieder das Planetische gesetzt, in der Luft das Solare, im Wasser beyde zugleich. Im Wasser haben sich die Geschlechter des Absoluten vermählt, die in der Luft und der Erde sich nur die Hände reichten, in dem Lichte und der Metallität sich nur anblickten und anhörten. So wie also die Welt (das Universum) nur auf fünf Arten existirt, so existirt auch die Nachwelt (der Mensch) nur auf fünferley Art. Also 1) das Licht der Urwelt in die Nachwelt übergehend, ist, wenn es in der Nachbildung die Stufe erreicht hat, auf der es im Vorbilde, in seiner Urreinheit steht, Sehsinn, Auge. 2) Der Magnetismus der Urwelt auf der Stufe der Nachwelt, die der ersten der Urwelt gleich ist, ist Hörsinn, Ohr. 3) Der Elektrismus der Urwelt auf der obersten Stufe der Nachwelt ist Riechsinn, Nase. 4) Der Chemismus der Urwelt, so in die Nachwelt fortgeflossen, ist Schmecksinn, Zunge. 5) Die

Cohässion oder die Materialität der Urwelt in die Nachwelt fortgewachsen, ist Tastsinn, Hand — im Allgemeinsten aber Gefühlsinn.

Die untersten Sinne sind Tasten, Schmecken und Riechen, wie schon der gemeine Verstand behauptet *). Warum? Weil sie ganz auf die Materialität gehen. Die Thiere sind daher auch in diese drey Sinne verschlossen, denn das Sehen und Hören der Thiere erreicht jene Idealität und Erhabenheit durchaus nicht, mit welcher beym Menschen Gesicht und Gehör hervortritt. Die Thiere sind irdische Menschen, dahingegen dem Menschen das Prädikat eines universellen Wesens zukommt. Wäre die Erde allein im unendlichen Raume, und folglich nicht Planet, so könnte sie nur zu diesen dreyen Sinnen emporblühen, und ihre Thiere, oder vielleicht ihre Menschen wären alle nur dreysinnige, da die Thiere nur eben darum keine Menschen sind, weil sie nur das theilsweise besitzen, was den Menschen ausmacht. Die Vororgane dieser Sinne sind die niedrigsten Systeme im Thier, nemlich Haut, Darmkanal und

*) Vergl. Steffens Anthropologie II., S. 267: Die Sinne, und besonders S. 295. Tasten, Schmecken, Riechen, wo im Ganzen dieselben Ansichten herrschen. — Von der hohen Bedeutung des fünften Nervenpaars nach Treviranus II., S. 358.

Kiemensystem; dieses sind die ersten Erscheinungen im Thierreiche, und daher auch die Hüllen des Embryo. Wenn die Erde Sinn werden möchte, so sucht sie zuerst zu Haut aufzusteigen; ist ihr dieses gelungen, so wird sie Darm; gelingt ihr auch dieses, so wird sie zur Kieme, und nun ist ein kleiner Sprung zu diesen Sinnen.

Alles thierische Leben besteht in immer frischer Erzeugung des Bluts, aus welchem sich dann aller Abgang, den der Organismus erleidet, ergänzt. Die Speisen verwandeln sich durch die Verdauung in Blutstoff, welcher in der Lunge durch das Oxygen der Luft zu vollkommenem Blute gebildet wird. Die Verdauung ist also die Hauptstütze des thierischen Lebens. Die letzte Vollendung des Verdauungssystems, die Aufnahme desselben in das zu Nerv gewordene Muskelsystem ist S c h m e c k s i n n. Verdauen zu Sinn erhoben wird Schmecken; was ist aber Verdauen Anderes als der organische Chemismus, folglich das Schmecken der Sinnenchemismus? A l l e s w a s s c h m e c k b a r i s t, l ä ß t s i c h a u f S a l z n a t u r r e d u c i r e n, also wird eigentlich das Salz der Erde zum Schmecksinn. Das Hirn verwandelt sich in Nerven, diese in Zunge, diese in Schleim, dieser in Speichel, und dieses chemische Wasser hat in sich aufgelöst das Salz, das Geschmacksobjekt. Was also im Menschen Schmecksinn ist, ist in der Erde Salzformation. Die er-

sten Regungen der Thierwelt (die fressenden Würmer und athmenden Schnecken) konnten es nur bis zu fühlenden Zungen bringen, und sie in den Speichel der Erde (Meerwasser) einschließen. Sie hängen noch so innig mit dem chemischen Meerwasser zusammen, wie das Kind durch die Nabelschnur mit der Mutter, und tragen ihre Abkunft oder vielmehr ihren Familiencharakter so aufgedeckt an sich, daß man glaubt eine Handvoll Salzwasser aus dem Meere zu schöpfen, wenn man ein solches Thier schalenlos aus dem Wasser zieht, in das es sogleich wieder zerrinnt.

Das unorganische Leben der Luft offenbart sich als Elektrismus, das organische derselben als Geruch. Zwischen Riechen und Elektrisiren kann daher kein Unterschied seyn, und das Riechorgan muß reichen so weit, als der Elektrismus oder sein Organ, die Luft, reicht. Die Luft ist das Riechorgan des Urorganismus, dessen Geruchsempfindung die elektrische Spannung ist. Das Riechen des Thiers ist daher nur ein Fortelektrisiten der Erde von seiner physiologischen Peripherie zum Centrum, von der Haut zum Hirne. Das Riechen ist ein Respiriren der Nase, wie das Schmecken ein Verdauen der Junge ist. Nun sind aber die Inflammabilien der körperliche Elektrismus, und verhalten sich zu der Luft wie die Salze zum Wasser, nemlich, wie Sinniges

zu Rumpfigem; die Salze sind die Zunge, das Wasser ist der Magen der Erde, die Inflammabilien sind die Nase, die Luft ist der Thorax der Erde; wie Brust und Nase, Bauch und Mund nur Ausbildung Eines thierischen Systems sind, so Luft und Inflammabile, Wasser und Salz; und wie diese ununterbrochene Reihen bilden, nur successive Punkte Einer Muskelfaser sind, so ist Wasser, Salz, Magen, Zunge, Eine organische Reihe, so Luft, Inflammabile, Lunge, Nase auch nur Eine durchaus zusammenhängende, nur durch das Aufsteigen verschiedene Reihe. Daher sind nur idioelektrische Materien Geruchsobjekte, oder alle Materien sind nur riechbar insofern und dadurch, daß sie in idioelektrischen Zustand versetzt werden. Nur der elektrische Proceß im berührenden Dunste oder in der berührenden Luft wird gerochen. Daher sind Wasserstoffgas und Schwefel die Enden und Centra aller Gerüche, jener das Obere, dieser das Untere, jenes Wohlgeruch, aber durch diesen herabgezogen der unerträglichste Gestank in der Hydrothionsäure, im faulen Ey.

Das Hirn oder eigentlich die Corticalsubstanz verlängert sich in den Riechnerven zur Nase, breitet sich in dieser zu einer schleimartigen Haut aus, welche von einer Lage Schleim's bedeckt ist zur elektrischen Leitung. Diese tritt mit der durchstreichenden elektrisirten Luft in Spannung, die

Nervenlage entelektrisirt sich, und dieses Absetzen der Elektricität empfindet das Hirn als Geruch. Wird das Entelektrisiren gehindert, z. B. durch betäubende Substanzen, so erfolgt Betäubung.

Der Gefühlsinn (Tastsinn) ist der Sinn für die bloße Materialität, für das, was die Welt zur Materie macht, für kein specifisches Leben in ihr, wie Schmecken und Riechen. Der Gefühlsinn reicht nicht über die Erde hinaus, doch ist sein irdischer Theil umfassender als der des Schmecksinns. Er ist eine Pflanze, deren Wurzel die Erde, und deren Blume die Hand ist. Die Insektenverpuppung ist nichts als eine Metamorphose des allgemeinen Gefühlsinns zum individualen.

Während diese bisher abgehandelten Sinne nur die irdischen sind, ist das Ohr die Totalität des ganzen Planeten, oder die planetische Aufsteigung. Anatomisch ist das Ohr das Hirn des Knochensystems, folglich nicht bloß der erdigen Cohäsion, sondern der wahren magnetischen Starrheit, des metallischen Systems des Thiers. Daher ist das Hören so wunderbar materienlos, und doch material angeregt, wie man dasselbe im Magnetismus und Metall bemerkt. Das Zittern des Innersten der Körper ist eine Folge des Stoßes, des Magnetisirens. Im Zittern wird demnach der Planet lebendig, und daher

bricht er in Töne, Musik und Sprache aus. Jeder Ton ist eine Klangfigur, welche sich vom Metall an durch die Luft forterregt, bis in das Wasser des Ohrs. Es gibt keine Schallstrahlen, sondern nur strahlende Klangfiguren, welche sich im Ohrwasser eben so reproduciren, wie die Farbenbilder auf der Netzhaut. Die Sprache ist der Gipfel der Metallität, die Vernunft des Planeten. Der Mensch ist der Klang des Metalls, und seine Gedanken sind die Musik dieser Klänge, die Harmonien der Sphären. Aus dem Irdischen starren nur Thiere hervor, aus dem Metallbaum aber siehst du statt Krystalle Menschen sprossen *).

Der allerhöchste Sinn ist Sehen, weil Licht das Höchste in der Natur ist. Das Licht enthält in sich geistig aufgelöst das Universum. Wie das Ohr die Seele des Knochensystems, so ist das Auge die Seele des Nervensystems. Das ganze Nervensystem ist die leibliche Seele, das Licht die universelle Seele. Das Knochensystem ist der wiedererscheinende Planetismus, das Nervensy-

*) Wie die Klangfiguren (die sich in und mit dem Erklingen innerlich erzitternder Scheiben erzeugen) das innere Mysterium aller Regelmäßigkeit der Bildung aufschließen, so daß man das innere Wesen der Krystallisation fassen kann, davon handelt Steffens II., 334. Die Musik, wie sie unser Knochengerüste erklingen läßt, kommt vor S. 336.

stem der wiedererscheinende Solarismus im klei- nen Universum, im Menschen. Wie der Magne- tismus den Planeten regiert, so das Licht das Universum *).

Sinn überhaupt ist also unmittelbarer Con- sensus des Nervensystems mit der Welt. Bewußt- seyn selbst ist nichts Anderes als der Consensus aller Sinne. Die Welt selbst besteht nur in ei- ner Reihe von consensualen Sphären. Die Wechselwirkung der Sinne und der Welt ist nichts Anderes als ein Somnambulismus des Kopfes, so wie der Mesmerismus ein Denken des Magens ist. (Der mesmerische Zustand der Hysterischen ist eine Erhebung des untern Con- sensus zu einem Sinnenconsensus, der nicht mehr bloß zwischen den individualen Organen des Lei- bes statt hat, sondern in den großen Leib, in die Welt hinaustritt.)

Die Welt ist vom Thiere nicht mehr verschie- den als der Muskel vom Nerven, d. h. bloß durch die Stufe. Der Muskel ist nur die letzte Peripherie des Nervensystems. Die Muskel ist fest gewordenes Gefäßlumen, wie der Nerve.

*) Daß beyde Augen, so wie beyde Ohren ungleich in ihren Funktionen sind, davon handelt Steffens An- thropologie II., 154.

Wohl steht also der Mensch auf dem höchsten Gipfel des Universums, aber doch agirt er nur im Kleinen nach, was die Welt im Großen voragirt.

Wenn das Universum aber das Original von dem ist, was als Sinn im Menschen hervortritt, so wird man den Weltkörpern den Namen von Thieren nicht streitig machen können. Wir nennen Thier nur das relative Thier, für welches der Stoff seines Bestehens in der unorganischen Materie liegt; der Weltkörper aber ist das absolute Thier, das Alles, dessen es bedarf, also auch das, was für das relative Thier noch als unorganischer Stoff außer ihm ist, in sich selbst hat. Schon die Alten nannten die Weltkörper Thiere. Leben ist ja ohnehin allen Naturwesen eigen, den Weltkörpern aber auch freye Bewegung um ihre Idee (ihr Centrum). Jedes Planetensystem ist als ein vollkommener Organismus zu betrachten, der in Animalisation und Vegetation zerfällt, so zwar, daß in der Animalisation das Minimum der Vegetation, und so umgekehrt, vorhanden ist. Eben so jeder einzelne Weltkörper, weil sich in demselben alle übrigen sammt der Sonne, als ihrem gemeinschaftlichen Centrum durchdringen. Die Erde z. B. ist als Thierpflanze und Pflanzenthier zu betrachten, d. h. als absoluter Organismus, dessen Pole Animalisation und Vegetation sind. Dieses allgemeine und

Eine Pflanzenthier entwickelt und vereinigt sich zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit einzelner Pflanzen und Thiere.

Was nun das Ende oder den Tod aller irdischen Dinge betrifft, so ist dieser nichts als eine Veränderung ihrer Form, indem die Bestandtheile derselben ihre bisherige Verbindung aufgeben, um eine neue zu beginnen. Die Seele der Dinge wird nicht vernichtet, indem sie dieselben verläßt, denn sie geht wieder in Gott zurück, und indem sie wieder in Gott ist, bestimmt sie ihn, wieder Welt zu werden, und so wird sie mit einer neuen Substanz verbunden. Es existirt also nichts als Seelenwanderung.

F. Hegelische Philosophie.

Die Schriften, in welchen Herr Hegel seine Ansicht der Philosophie ausgesprochen hat, sind, 1) die Phänomenologie des Geistes, Bamberg und Würzburg 1807; 2) die Wissenschaft der Logik, 3 Bände, Nürnberg bey Schrag 1812—1816; 3) die Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Heidelberg bey Oßwald 1817; 4) das Naturrecht und die Staatswissenschaft im Grundrisse, Berlin 1821.

Herr Rixner behauptet S. 42 und 43 des ersten Bandes seiner Aphorismen der gesammten Philosophie, Sulzbach bey Seidel 1818, der Zweck des Herrn Hegel sey, die Schellingsche All-Einslehre zur Wissenschaft auszubilden, damit sie fähig sey, methodisch gelehret und gelernet zu werden; derselbe hätte in der Phänomenologie des Geistes die Stufenfolge der verschiedenen Gestaltungen des sich selbst nach und nach zu begreifen strebenden Geistes entwickelt, in der Logik des Seyns, des Wesens und des Begriffes aber die Denkformen nicht wie gewöhnlich in ihrer abstrakten Leerheit, oder in ihrem vermeynten unwandelbaren und starren Für-sich-Bestehen behandelt, sondern in der lebendigen Selbstbewegung ihres immerwährenden Fortganges und Ueberganges in einander, wodurch allein das wahre, die Wesenheit der Dinge begreifende Wissen zu Stande kommt, und das vermeintliche Scheinwissen der gemeinen Sinnenwahrnehmung von Grund aus und für immer zerstört wird.

Der Hauptsatz der Hegelischen Philosophie ist: Es gibt eine doppelte Logik, eine gemeine nemlich und eine höhere. Die erste ist bloß eine Technik des Verstandes; die zweyte hingegen ist die Wissenschaft derjenigen reinen Begriffe, die das Wesen der Dinge bestimmen, d. h. nicht nur subjektive Denklehre, sondern auch objektive Wesen-

lehre (Rixners Aphorismen I., S. 142. §. 8. 9. 10.), und in so fern ist diese Logik Eins mit Metaphysik. Diese höhere Logik geht der Philosophie des Geistes und der Natur nothwendig voraus, weil sie ihre Grundlage ausmacht.

Die Hegelische Philosophie zerfällt also in drey Theile, nemlich: 1) in die Wissenschaft der Logik; 2) in die Philosophie der Natur; 3) in die Philosophie des Geistes. Jeder Theil hat wieder seine Unterabtheilungen, wie folgt:

Wissenschaft der Logik.

a. Die Lehre vom Seyn handelt ab Qualität (Seyn, Daseyn, Fürsichseyn), Quantität (reine Quantität, Quantum, Grad), Maß.

b. Die Lehre vom Wesen begreift die reinen Reflexionsbestimmungen (Identität, Unterschied, Grund), die Erscheinung (Existenz, Erscheinung, Verhältniß), die Wirklichkeit (Substantialität, Causalität, Wechselwirkung).

c. Die Lehre vom Begriff enthält den subjektiven Begriff (Begriff, Urtheil, Schluß), das Objekt (Mechanismus, Chemismus, Teleologie) die Idee (Leben, Erkennen, absolute Idee).

Philosophie der Natur.

Diese hat drey Haupttheile, a. die Mathe-

matik; b. die Physik des Unorganischen, und c. die Physik des Organischen.

In b. der Physik des Unorganischen kommt vor Mechanik, dann elementarische Physik (elementarische Körper, Elemente, elementarischer Proceß), und individuelle Physik (Gestalt, Besonderung der Körper, Proceß der Vereinzelung).

c. Die Physik des Organischen begreift die geologische Natur, die vegetabilische Natur, den thierischen Organismus.

Philosophie des Geistes.

Diese Lehre hat drey Gegenstände, a. den subjektiven, b. den objektiven, und c. den absoluten Geist.

a. Der Abschnitt subjektive Geist gibt die Theorie der Seele (Naturbestimmmtheit der Seele, Gegensatz der Seele gegen ihre Substantialität, Wirklichkeit der Seele), des Bewußtseyns (das Bewußtseyn als solches, Selbstbewußtseyn, Vernunft), und des Geistes (in theoretischer Hinsicht: Gefühl, Vorstellung, Denken, und in praktischer: praktisches Gefühl, Trieb und Neigung, Glückseligkeit).

b. Der objektive Geist begreift das Recht, die Moralität und die Sittlichkeit

einzelnes Volk, äußeres Staatsrecht, allgemeine Weltgeschichte.)

c. in der Lehre vom absoluten Geist wird abgehandelt Religion der Kunst, geoffenbarte Religion, Philosophie.

Wie in der Hegelischen Philosophie verfahren wird, d. h. wie sie ihre angeblichen Resultate durch dialektische Fortbewegung zwischen Gegensätzen bildet, wollen wir an den Begriffen Seyn, Nichts und Werden zeigen, welche die Grundlage dieses neuen Lehrgebäudes ausmachen, S. 22 und 23 des ersten Bandes der Wissenschaft der Logik.

A. Seyn.

Seyn, reines Seyn — ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich, und auch nicht ungleich gegen anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach Aussen. Durch irgend eine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden, oder wodurch es als unterschieden von einem andern gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. — Es ist nichts von ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. Es ist eben so wenig etwas in ihm zu denken, oder es ist eben so nur dieß leere Den-

ken. Das Seyn, das unbestimmte Unmittelbare ist in der That Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts.

B. Nichts.

Nichts, das reine Nichts; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit, Ununterschiedenheit in ihm selbst. — Insofern Anschauen oder Denken hier erwähnt werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob etwas oder nichts angeschaut oder gedacht wird. Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; Nichts ist in unserem Anschauen oder Denken; oder vielmehr es ist das leere Anschauen und Denken selbst; und dasselbe leere Anschauen oder Denken, als das reine Seyn. — Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit, und damit überhaupt dasselbe, was das reine Seyn ist.

C. Werden.

Einheit des Seyns und Nichts.

Das reine Seyn und das reine Nichts ist dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Seyn noch das Nichts, sondern daß das Seyn in Nichts, und das Nichts in Seyn — nicht übergeht, — sondern übergegangen ist. Aber eben so sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie absolut unterschieden

sind, aber eben so unmittelbar jedes in seinem Gegentheil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem andern; das Werden; eine Bewegung, worin beyde unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich eben so unmittelbar aufgelöst hat." —

Auf ähnliche Weise führt Herr Hegel durch alle diejenigen Gegensätze, aus welchen die oben in der Inhaltsanzeige vorkommenden Begriffe angeblich entspringen, und weist allenthalben ihre Bewegung nach, d. h. ihren Uebergang in einander. Da er sich sogleich nicht nur etwas Positives sondern auch etwas Negatives voraus entnommen hat, so kann es an den Gegensätzen nicht fehlen. Indessen wird jeder Leser von unbefangenem Sinn eine Selbsttäuschung des Herrn Hegel rücksichtlich seiner Wissenschaft der Logik nicht verkennen können. Das Seyn kommt nemlich nie rein in unserem Bewußtseyn vor, und nur eine psychologische Verirrung kann es rein ergriffen zu haben vermeinen: das Nichts ist ferner ein armseliger inhaltsleerer Flickbegriff, der so wenig eine Grundlage abgibt, wie breyartiger Kalk und Mörtel.

Für unser Denken wird also aus dem Nichts niemals Etwas, selbst nicht das Werden, denn unter Werden verstehen wir nur neue Formen, die durch die Natur der Welt und des Geistes aus

dem Daseyenden vermittelt werden, die aber nie aus dem reinen Nichts hervorkommen: alles Werden löst sich nur aus dem bereits Vorhandenen ab! Wenn es nun ferner heißt (um uns der kürzeren Darstellungen der Hegelischen Encyclopädie zu bedienen):

§. 42.

„Das Seyn im Werden, als eins mit dem Nichts, so daß das Nichts eins mit dem Seyn, sind nur verschwindende; das Werden fällt durch seinen Widerspruch in sich, in die Einheit, in der beyde aufgehoben sind, zusammen; sein Resultat ist somit das Daseyn.

§. 43.

Das Daseyn ist Seyn mit einer Bestimmtheit, die als unmittelbare oder seyende Bestimmtheit ist, die Qualität. Weil aber das Nichts ihren Grund ausmacht, ist damit auch ein Nichtseyn des Daseyns gesetzt, als gleichfalls ein unmittelbares, — ein Andersseyn; die Qualität ist daher an sich Beziehung auf Anderes, weil es ihr eigenes Moment ist. In diesem Seyn-für-anderes zugleich als seyend, Beziehung auf sich selbst, ist sie Realität.

§. 44.

Die Realität als reine Beziehung auf sich

unmittelbar und gleichgültig gegen das Anders-seyn ist Etwas, welches Qualitäten oder Realitäten hat, die von ihm als eine Breite seines Daseyns, nemlich als Beziehungen auf Anderes unterschieden sind.

§. 45.

In Etwas ist aber die Bestimmtheit eins mit seinem Seyn, daher auch das Andersseyn nicht ein gleichgültiges ausser ihm, sondern sein eigenes Moment: es ist durch seine Qualität hiermit erstlich endlich, und zweytens veränderlich, so daß die Veränderlichkeit seinem Seyn angehört.

§. 46.

Etwas wird ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes, und sofort ins Unendliche.

§. 47.

Diese Unendlichkeit ist die schlechte oder negative Unendlichkeit, u. s. w.

§. 48.

— — Etwas geht in seinem Uebergehen nur mit sich selbst zusammen, und diese Beziehung im Uebergehen und im Andern auf sich selbst, ist die wahrhafte Unendlichkeit, u. s. w." — —

so sind wir auch hier ganz anderer Meynung. Das Daseyn ist in der Regel ein Erfah-

rungsbegriff, der trotz aller Abstractionen kein reiner wird. Aber, gesetzt auch, er würde oder wäre rein, wie kommt denn die Bestimmtheit an ihn hinzu? Diese ist doch nichts Reines, so wenig als die Qualität, besonders wenn man darauf achtet, wie wir im Leben zu beyden Begriffen kommen. Wie gewinnen endlich nach §. 44 diese reinen Gegenstände eine Breite? Gibt es wirkich a, eine schlechte, und b, eine wahrhafte Unendlichkeit nach §. 46—48? Wenn wir aufrichtig unsre Bildungsgeschichte durchgehen, so finden wir, daß die Begriffe des Daseyns, der Qualität, der Bestimmtheit, der Breite und der Unendlichkeit bald wenig bald viel Bildung voraussetzen, ehe sie in uns vorkommen können, und daß Daseyn, Bestimmtheit, Breite immer höchst individuell gedacht werden, während der Begriff der Qualität höchst verschieden genommen wird, und der Begriff der Unendlichkeit ein zerfließender Begriff ist, der uns unter den Händen entschwindet, und daß wir daher von einem Unterschied zwischen schlechter und wahrhafter Unendlichkeit (eigentlich ein schlechter Gegensatz!) gar nichts wissen. Ueber unser endliches Erkennen können wir nicht hinausdringen, wenn sich auch der Eine und Andere es einbildet. Laßt uns doch lieber die Lücken unsers Seyns und Erkennens ehrlich eingestehen, und uns bescheiden auf das wenige Gewisse, was uns hier zu Theil wird, beschränken, als durch pomphafte Selbstbelügun-

gen uns in diesem so kurzen Leben auf das Bitterste täuschen! Wie viele Eins durch die absolute Repulsion des Eins gesetzt werden (§. 50 der Encyklopädie) ist leichter gesagt als gehörig begründet, gerade so wie jeder Unbefangene nicht begreifen wird, wie man durch die Begriffe der reinen Quantität, des Quantums, des Grades und Maßes hinüber kommen soll zu den reinen Reflèxionsbestimmungen, wo das Wesen in sich scheint d. h. Identität mit sich wird (§. 66.) Was ist denn 1. Schein und 2. Widerschein oder Reflexion? Für geborne Blinde ist jeder Schein ein Unverständliches, aber nichts Reines, so wenig wie für Sehende.

Diese Anmuthung, Begriffe nachzudenken, die viel scharfsinnigen Anschein aber keinen innerlichen Gehalt besitzen, ist es allein, welche so allgemeine Klagen über die Dunkelheit der Hegelischen Philosophie erzeugt hat, so daß ihr sogar von Amtswegen Erklärer verordnet worden sind. Die Anhänger dieser Schule gestehen indessen nur ein, daß sie eine beschwerliche Hülse habe, welche mit eintretender Reife von selbst abfallen werde (siehe Rixners Geschichte der Philosophie III, S. 427.) Wir wollen ihnen wünschen, daß sie nicht etwa nur einen gewöhnlichen Kern, sondern vielmehr einen Goldkern unter dieser

Hülse

Hülfe finden mögen. Denn wir sind durchaus der Meynung, daß sich ein ganz anderer Weg nachweisen läßt, auf welchem diejenigen Begriffe in uns gekommen sind, die Herr Hegel mittelst dialektischer Fortbewegung von einem Gesensatz auf den andern in uns zum Vorschein bringt. Wir haben gar nichts gegen eine neue Durchsicht der Begriffe einzuwenden, an welchen alles philosophische Raisonnement fortläuft, aber wir verlangen durchaus, daß nichts übertrieben und überboten werde, daß auf die wirkliche Geschichte unserer Begriffe Rücksicht genommen werde (man vergleiche hier meine skeptische Logik), und daß man ehrlich einsehe, wo und wie wir denn eigentlich stehen.

Etwas ganz Anderes sind reine Thatsachen, und etwas ganz Anderes deren Erklärungen. Vor Allem muß dem Philosophen daran gelegen seyn zu wissen, was reine Thatsache in seinem Begriffssystem und in der Natur ist, und dann erst mag der Scharfsinn Erklärungen versuchen. Wenn aber durch die Naturphilosophie jene Thatsachen noch gar nicht vollkommen aufgestellt worden sind; wenn aus den bisherigen höchst mangelhaften Bearbeitungen derselben nichts als unausgegorene Theorien zum Vorschein gekommen sind: so ist der Scharfsinn doch nur verschwendet, der dieses unreife Materiale zur reinen Wissenschaft

ausbilden will, damit es methodisch kann gelehrt und gelernt werden.

So einfach und leicht zu erfassen dem gemeinen Menschenverstand die Dinge erscheinen, so schwer sind sie doch zu definiren, abzuleiten, zu ordnen, und in Harmonie zu setzen. Kommt nun ein sophistischer Verstand hinzu, so schraubt er sie leicht auf eine Höhe hinauf, auf welcher uns schwindelig wird, ohne daß wir doch etwas Gründliches sehen und lernen. Mancher Mensch besizt ein unendliches Vermögen des Raisonnements, und verwendet er es auf Definiren, Distinguiren und Systematisiren, so kann er leicht große Werke schreiben. Ein Schimmer der Wahrheit glänzt dann zuweilen hindurch, aber das kraftlose Zeug hat doch keinen Gehalt.

Wenn man Steffens Anthropologie mit den naturphilosophischen Schriften der frühern oder ersten Epoche vergleicht, so bemerkt man gar leicht die große Umänderung in Ton und Manier, und wie die Fortschritte der Empirie der einzige Grund dieser Umgestaltung gewesen sind. Also ist an der praktischen Chemie und Physik rc. mehr gelegen, als an der speculativen, und es ist nicht zu viel gesagt, wenn man behauptet, daß die Naturphilosophie etwas zu bald erschienen sey. Darum ist es nicht wohl erlaubt, vornehm auf die empirischen Wissenschaften herab zu sehen, und z. B. zu

sagen: „es fällt der Physik aber nicht ein, daß sie Gedanken hat," wie S. 165 der Encyklopädie des Herrn Hegel zu lesen ist. Die sogenannten reinen Gedanken sind in der Philosophie leider zu früh gekommen, und noch etwas Beobachtung und Erfahrung möchte weit verdienstlicher seyn. Deßhalb sollte man nicht sogleich mit Aeusserungen zum Vorschein kommen, welche anders Denkenden ein unphilosophisches Gebraue von Reflexionsbestimmungen vorwerfen (S. 190 der Hegelischen Encyklopädie) oder von einfältigen Vorstellungen, nebulosen Bestimmungen u. s. w. handeln (S. 155. u. 162).

Wir wollen recht gern glauben, daß die Hegelische Encyklopädie das Resultat mehrjähriger Speculation, und als ein Versuch, das Unbegreifliche des Denkens zu erreichen, hochzuschätzen ist: auch kann es Manchem leicht passiren, daß er von dem gravitätischen Ton, in welchem diese Encyklopädie spricht, in Verlegenheit und Respect gesetzt wird, und sogleich vor ihr die Segel streicht: dieses alles kann uns jedoch nicht abhalten, frey zu gestehen, daß sie uns nicht als das Non plus ultra aller Philosophie erscheint. Denn obgleich sie ihre Definitionen scheinbar mit mehr Hinterhalt aufstellt, und die bisher Mode gewesene Leichtfertigkeit des Begriffebildens klüglich vermeidet, auch nach ihrer Art recht systematisch fortgeht, so können wir in

ihr doch nichts weiter als eine geniale Verirrung erblicken, und müssen das übel verwendete Talent nur bedauern: eine Naturgeschichte des Absoluten (denn so Etwas will die Wissenschaft der Logik seyn) liegt jenseits der Denkkraft des Sterblichen. Wenigstens hat der Verfasser dieses nach mehrmaligem Studium der Hegelischen Philosophie keinen Frieden für seine Ueberzeugung in ihr finden können, und am Meisten hat ihm ihre Darstellung, ihr Gang und ihre Terminologie mißfallen!

Welche Bereicherung gewährt unserem Wissen die so häufig in der Encyklopädie vorkommende Diremtion, Manifestation, und Dialektik, besonders die Dialektik der Völkergeister S. 277, welche das Weltgericht ist? Die ganz unwesentlich gewordene Wesentlichkeit S. 67. kann nur im Geiste ihres Erfinders einigen Sinn haben. Wie sich die Selbstständigkeit eines Dings schon an sich verflüchtigt, S. 110, möchte weder logisch noch chemisch nachgewiesen werden können. Daß die Luft die verdachtlose, aber schleichende und zehrende Macht des individuellen und organischen Prozesses sey, S. 160, ist mir eben so wenig einleuchtend, als wenn sie Oken ein wahrhaft verbranntes Element nennt. Daß die Pflanze in der Blüthe ihr Selbst zum Opfer bringt, und sich darin gegenüber getreten ist, S. 184. sind Metaphern, welche keine wissen-

schaftliche Einsicht gewähren. Eben so wenig kann ich mir das Gewitter erklären, wenn ich S. 165 von ihm lese, es sey die sich entzündende Verzehrung des versuchten unterschiedenen Bestehens der Momente, wodurch ihre substantielle Identität sich herstellt, und die Erde sich als fruchtbar Individualität geworden ist. Wenn S. 170 und 171 die Paracelsische Behauptung, daß jeder Körper aus Merkurius oder Flüssigkeit, Schwefel oder Oel und Salz bestehe, benutzt wird, um uns zu beweisen, daß man sich durch die sinnliche Spielerey der Erscheinung und deren Verworrenheit nicht irre machen lassen solle, indem hier die Vernunft den Ausspruch thun müsse, so muß ich ganz aufrichtig bekennen, daß ich gegen die Vernunft des Herren Hegel hier höchlich mißtrauisch bin. Eben so wenig mag ich leiden, daß S. 254 Jacob Böhm von ihm aufgeführt wird, wie derselbe die Ichheit als die Pein und Qual und als die Quelle der Natur und des Geistes gefaßt habe. Laßt doch den ehrlichen Jacob Böhm nunmehr in Frieden ruhen! Folgender Satz ist offenbar falsch:" Das Thierleben zeigt sich daher überhaupt als ein krankes; so wie sein Gefühl als ein unsicheres, angstvolles und unglückliches, S. 200," denn die Erfahrung lehrt gerade das Gegentheil. Daß der Mensch durch Raum und Zeit todtgeschlagen werde, wenn ihn ein Ziegelstein erschlägt, indem dessen tödtliche Wirkung nur durch die erlangte Geschwindigkeit hervorgebracht werde

S. 141. paßt nicht auf alle Hirnschädel, denn ein Kind kann allerdings durch einen Ziegelstein ohne geschwinden Fall erschlagen werden, während manche amerikanische Ureinwohner ungewöhnlich starke Schädel gehabt haben sollen, die der stärkste Hieb nicht spalten konnte, bey denen also auch ein Ziegelstein keinen Druck auf das Gehirn bewirkt hätte. Die S. 200 vorkommende Definition der Krankheit wird wegen ihrer Einseitigkeit den Aerzten Stoff genug zum Lachen geben. Es heißt nemlich daselbst: der Organismus befindet sich im Zustande der Krankheit, in so fern eins seiner Systeme oder Organe im Conflict mit einer unorganischen Potenz erregt, sich für sich festsezt, und in seiner besondern Thätigkeit gegen die Thätigkeit des Ganzen beharrt, dessen Flüssigkeit und durch alle Momente hindurch gehender Proceß hiemit gehemmt ist." Eben so wenig werden die Aerzte mit der Aeusserung auf S. 201 übereinstimmen, daß Arzneymittel überhaupt als ein Unverdauliches betrachtet werden müssen. — In Steffens Anthropologie II, 322 liest man: „Was man auch gegen die speciellere Ausführung der sogenannten Organenlehre von Gall einwenden mag, so ist die Ansicht selber in ihren Hauptzügen dennoch unzweifelbar richtig." Dagegen heißt es in Hegels Encyklopädie S. 222: „Die Physiognomik, vollends aber die Cranioskopie zu Wissenschaften erheben zu wollen, ist einer der leersten Einfälle, die es geben konnte, noch leerer als

ein signatura rerum, wenn aus der Gestalt der Pflanzen ihre Heilkraft erkannt werden sollte." Wem soll man nun glauben? Wird ferner die Ansicht auf S. 127 von jedermann als gültig anerkannt werden? Hier wird behauptet: „Wenn aber Vanini sagte, daß ein Strohhalm hinreiche, um das Seyn Gottes zu erkennen, so ist jede Vorstellung des Geistes, die schlechteste seiner Einbildungen das Spiel seiner zufälligsten Launen, jedes Wort ein vortreflicherer Erkenntnißgrund für Gottes Seyn, als irgend ein einzel Naturgegenstand." Sezt nicht der Strohhalm einen ungeheuern Schöpfungsapparat voraus, ehe er mit seines Gleichen wachsen konnte? — Wie nach S. 241 die Intelligenz als Gefühl das dumpfe Weben des Geistes in sich selbst ist, worinn er sich stoffartig ist, und den ganzen Stoff seines Wissens hat, gibt mir keinen Begriff, ob ich gleichwohl S. 38 gelesen habe, wo geschrieben stehet: „Insofern aber das Nichtbegreifenkönnen die Ungewohnheit ausdrückt, abstracte Gedanken ohne alle sinnliche Beymischung festzuhalten, speculative Säze zu fassen, so ist weiter nichts zu sagen, als daß die Art des philosophischen Wissens allerdings verschieden ist von der Art des Wissens, an das man im gemeinen Leben gewöhnt ist, so wie auch von der, die in andern Wissenschaften herrscht." Vielleicht lesen wir bald von Herrn Hegel selbst über sein System, was er S. 159 der Encyklopädie über die Theorie der Planetenreihe ausspricht:

„Was ich in einer frühern Dissertation hierüber versucht habe, kann ich nicht mehr für befriedigend ansehen!“

G) Rixner's Aphorismen der gesammten Philosophie.

Zum Schlusse müssen wir noch der Aphorismen der gesammten Philosophie des Herrn Rixner, 2 Bändchen Amberg 1818, gedenken. Derselbe ist ein großer Verehrer des Herrn Hegel, und hat Vieles von ihm angenommen, ohne daß er jedoch ganz seinen Fußstapfen folgte, was daher kommen mag, daß er zu spät die Encyklopädie des Herrn Hegel erhielt: „wäre mir dieselbe früher zu Handen gekommen; ich hätte nach einem Homer keine zweyte Ilias unternommen,“ sagt er selbst am Schlusse der Vorrede zum ersten Band der gedachten Aphorismen. Sollten daher Einwendungen dagegen gemacht werden, daß wir ihn der Hegel'schen Schule beygesellten, so werden wir darüber nicht zürnen.

In gedachten Aphorismen übersieht man auf eine leichte Weise das gesammte System des Herrn Rixner, wenn man sich an seine etwas langen Perioden gewöhnt hat, und bekommt überhaupt von der Manier der Naturphilosophen auf eine ziemlich faßliche Weise einen Begriff, und hat doch

dabey ein Ganzes vor sich, was von vielem Werth ist. Im ersten Bändchen wird die theoretische Philosophie, im zweyten die praktische und ästhetische Philosophie abgehandelt.

Der erste Band beginnt mit einer allgemeinen Propädeutik, enthaltend den Begriff, die Eintheilung, die Geschichte und die Methodologie der Philosophie. Der erste Abschnitt, der vom Seyn, Erkennen und Wissen insgemein handelt, gibt folgende Vorbegriffe:

1. „Nur was an sich, und zugleich für anderes ist, ist wesenhaft und wirklich wahr; und umgekehrt: was wesenhaft und wirklich wahr ist, muß an sich und für anderes, keineswegs aber ein blos Gedachtes, Potentiales, Erscheinendes oder Scheinbares seyn."

2. Nur was also begriffen wird, wie es an sich und für anderes, folglich wesenhaft und wirklich ist, wird wesenhaft und wirklich begriffen, erkannt und gewußt.

3. Beyde dieser Sätze sind Axiomen: auch ist es ein allgemeiner Trieb des menschlichen Geistes, „dem Wesenhaftseyenden nachzuforschen;" selbst ohne anderes Interesse, als blos allein des Wissens.

4. Das begreifende Wissen des Wesenhaft- und Wirklichseyenden ist etwas unvergleichlich

Gründlicheres und Tieferes als das blose Erkennen der unmittelbaren begrifflosen, sinnlichen oder übersinnlichen Wahrnehmung, oder auch der gemeinen sinnlich-verständigen Erfahrung.

I. Eintheilung des Erkennens und Wissens.

5. Erkennen überhaupt ist das Schauen, Ergreiffen und Gewahrwerden eines Seyns, was als Wesenhaftes und Wirkliches, oder als Erscheinung und Schein, durch sich selbst oder in seinem Bilde sich darstellt; indem es im Erkennen enthalten, ja dieses selbst seyend, zugleich von ihm abgestoßen wird.

6. Nun gibt es aber eben ein dreyfaches Erkennen: a) das der unmittelbaren Wahrnehmung ohne Begriff, welches die Sinne in Hinsicht des Endlichen, der Vernunftinstinct aber in Hinsicht des Unendlichen gewähren; b) das der sinnlich-verständigen Erfahrung, welches das Allgemein-beständige der Erscheinung zum Gegenstand hat, und eine Ausgeburt der sinnlich-verständigen Reflexion ist; das des wesenhaft- und wirklichseyenden selbst, und dessen Bestimmungen sowohl des Seyns als des Wissens; welches Erzeugung der nicht blos schauenden, sondern zugleich auch begreifenden Vernunft ist.

7. Der animalische Sinn sowohl, als auch der Vernunftinstinct, und noch mehr die begreifende Vernunft gewähren

ein unmittelbares, endliches oder unendliches Seyn im Concreten anschauendes Wissen; jedoch mit dem Unterschiede, daß das Wissen des thierischen Sinnes, und jenes des bloßen Vernunftinstincts blind und begrifflos, folglich andern unmittheilbar; das Wissen der begreifenden Vernunft hingegen unmittelbar sich selbst erkennend, und folglich auch andern lehrbar ist. Die sinnlich = verständige Erkenntniß gewährt ein mittelbares das endliche Seyn in allgemeinen Abstractionen ergreifendes, und folglich discursives Wissen; welches, insoferne es gegründet ist, eben auch durchaus begreiflich, erklärbar und mittheilbar ist.

1. 8. Wer das concrete Wissen der Vernunft, nicht blos instinktartig als ein begriffloses, und unerklärbares, sondern als ein vollkommen begriffenes, ihm selbst klar und deutlich gewordenes inne hat, und auch andern mitzutheilen vermag, ist ein Philosoph; denn er besitzt dasjenige Wissen, welches ähnlich dem Lichte, das sich selbst offenbarende, das durch sich selbst geoffenbarte, und die lebendige Offenbarung seiner selbst ist."

Hierauf folgt die Phänomenologie des Geistes oder wissenschaftliche Selbstkunde. Nachdem hier die Einleitung den Begriff dieser Wissenschaft festsetzte, die Erscheinung des endlichen animalischen Lebens überhaupt, und den Begriff des menschlichen selbstbewußten Lebens überhaupt

erklärte, handelt sie das Ganze in dreyen Abtheilungen ab, nemlich:

I. Allgemeine Darstellung der ersten oder untersten Stufe des menschlichen sich selbstbewußten Lebens, als sinnlich wahrnehmendes — fühlendes — begehrendes Leben.

II. Allgemeine Darstellung der zweyten oder mittlern Stufe des menschlichen sich selbst bewußten Lebens, als sinnlich-verständiges, am Nützlichen sich vergnügendes und eigene selbstgewählte Zwecke verfolgendes Leben.

III. Allgemeine Darstellung der dritten oder höchsten Stufe des menschlichen sich selbstbewußten Lebens als vernünftiges und in seiner Vernünftigkeit sich selbst auch klar und deutlich (in Gott, und Gott in sich) erfassendes Leben.

Ein Anhang handelt von den Genien und Talenten.

Um eine Probe zu geben, wie hier die Gegenstände behandelt sind, wählen wir aus Abschnitt I. die §§. 87 bis 96 zur Mittheilung an unsere Leser.

3. Von der die Zukunft anticipirenden, theils immanenten, theils transcendentalen Einbildungskraft.

87. Das natürliche Ahndungs- oder empirische Vorhersehungsvermögen,

in wie ferne dasselbe gleich dem gemeinen Reproduktionsvermögen der Einbildungskraft die Schranken der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung nirgends überschreitet, ist weiter nichts als die ganz gewöhnliche Wirksamkeit der nach den Gesetzen der Erwartung ähnlicher Fälle die nächstbevorstehende Zukunft aus ihren bereits in Thätigkeit gesetzten Ursachen errathenden thierischen Einbildungskraft.

88. Das Voraussehen hingegen und Vorherempfinden der Zukunft, zusammt dem Fernesehen und Hellsehen, welches die besagten empirischen Schranken übersliegt, und manchmal im Traumschlafe, besonders dem durch künstliche Manipulation herbeygeführten, ferner im Zustande der Entzückung, in gewissen Krankheiten, und oft auch in der Todesstunde sich einstellt, kommt als Folge der Concentration aller Sinne in einen Brennpunkt zu betrachten, die dann als Erscheinung eines freywerdenden und instinktartig wirkenden Allsinnes sich darstellt; und als die unläugbarste Manifestation der dem Endlichen selbst eingebildeten, und alle Beschränkung der Zeiten und Räume durchbrechenden Gotteskraft anzusehen ist, vermöge welcher, wann und wo sie immer frey wird, das individuelle Leben der Vernunftbegabten Seele und ihre Sinne zu einem wunderbaren alles Verborgene durchdrin-

genden, und das ferne wie das nahe, das abwesende und zukünftige wie das gegenwärtige schauende und umfassende Hellsehen sich erweitern: weßwegen dann die transscendentale Einbildungskraft, wirkend als Instinkt, auch die Vernunft der sinnlichen Lebensstufe heißt.

89. Diese merkwürdigen Erscheinungen sind 1) oft zwar Folgen eines krankhaften Zustandes, darinnen die zu sehr geschwächte Kräftigkeit des individuellen Lebens, nichts weiter vermögend in der Verzweigung der einzelnen Funktionen sich darzustellen, sondern nunmehr in einen einzigen Punkt zusammengedrängt einen Allsinn bildet, der so wie für jeden Einfluß des überwiegenden Allebens insgemein, also auch für den jeder kräftigern ihm besonders verwandten Natur insbesondere empfänglich ist. 2) Zuweilen mögen sie wohl auch Wirkungen eines übernatürlichen göttlichen oder dämonischen Einflusses seyn, wogegen die menschliche Willkür weiter nichts vermag, weder um ihn sich zu verschaffen, noch ihn von sich abzuwehren. 3) Wo hingegen die Erhebung über die sinnlich-beschränkte Anschauung der Dinge in ihrem zeitlich- und räumlichen für sich Bestehen zur Vernunftanschauung des Einen im All, und des Alls in dem Einen vorsätzlich und methodisch entweder durch bloße Ahndung und Gefühle, oder wohl gar mittels klarer und deutlicher

Begriffe statt hat, da tritt abermal ein anderes, und zwar besonnenes Hell- und Klarsehen, als Frucht entweder der beschaulichen Andacht, oder der in sich selbst vollendeten Wissenschaft ein, wozu jedoch als conditio sine qua non eine eigene angeborne Energie des Vernunftsinnes oder der Phantasie als des Organs für die Anschauung des Unendlichen erfordert wird, die wie jedes andere Talent, von dem damit Begünstigten fleißig zu üben ist, damit es wirksam werde.

90. Das unwillkürliche Spiel der reproduktiven, und manchmal auch umbildenden und dichtenden Einbildungskraft, welches zur Zeit des Schlafes, d. i. während des Zustandes, darinnen, zufolge der periodisch eintretenden Abspannung aller Nerven, oder auch der willkürlichen Abbrechung aller geistigen Aufmerksamkeit, das empirische Bewußtseyn der Außenwelt verschwindet und das geistige Leben nur noch durch die rege, doch unwillkürliche Thätigkeit des innern Sinnes fortdauert; — die Seele ganz allein beschäftigt: heißt der Traum.

91. Die Träume, gleichsam ein Widerschein des innern Seelenlichtes im Spiegel des Bewußtseyns, entstehen, wenn die dunkeln und unbestimmten Vorstellungen und Bilder der durch kosmische oder andere unbewußte Einflüsse be-

wegten Phantasie vor den deutlichern der Sinnenvorstellungen die Oberhand gewinnen.

92. Die Ordnung und Regelmäßigkeit der Traumvorstellungen, dann die Lebhaftigkeit, die Seltenheit, oder der gänzliche Mangel der Träume, so wie die furchtbare oder wunderliche Beschaffenheit ihres Inhalts bey einigen Menschen, hängt eben sowohl von objektiven als subjektiven Ursachen ab: weßwegen dann auch die Träume, außer der mystisch-symbolischen Deutung der Zukunft, (welche insgemein schwer, wo nicht gar unmöglich auszumitteln seyn dürfte;) oft weit zuverlässiger und leichter zu deutende Rathschlüsse über den vergangenen und gegenwärtigen Seelenzustand des Träumenden enthalten.

93. Wenn bey irgend einem Individuum die durch den geistigen Reiz der Einbildungskraft oder der Phantasie erregten Traumvorstellungen von Natur aus, oder durch künstliche Behandlung des Körpers so lebhaft werden, daß davon das ganze Nervensystem ergriffen wird, dann ergibt sich der verwunderliche Zustand des gemeinen, oder aber des sogenannten magnetischen Schlafwandelns; der in Hinsicht auf Empfindungen zwischen Träumen und Wachen, in Hinsicht auf

An-

Anschauungen zwischen Klugseyn und Verrückt-seyn das Mittel hält.

94. Der Zustand, in welchem man wachend träumet, d. h. bloße subjektive und individuelle Einbildungen für objektive Erscheinungen, und Täuschungen für wahre Empfindungen hält, folglich mit dem gemeinen Sinne im praktischen Leben in Widerspruch geräth, heißt Verrücktheit; die total oder partial seyn kann. Ihre Unterarten sind: a) Narrheit oder Wahnsinn, (insania sive dementia); b) Tollheit und Raserey, (rabies et furor).

95. Die Ursache der Verrücktheit ist eben auch das gestörte Gleichgewicht des individuellen und allgemeinen Lebens und Bewußtseyns, wobey jetzt die Phantasie den Sinn, jetzt der Sinn die Phantasie meistern will; ohne daß jene dieser, oder diese jener so gänzlich unterkriegte, oder ohne daß auch nur das siegende Vermögen sich selbst zu fassen vermöchte, und also wenigstens mit sich selbst zur Ruhe und Eintracht käme.

96. Faßt man nun das gesammte Erkenntnißvermögen der ersten oder untersten sinnlichen Lebensstufe, (wo dieses mit sich selbst in Uebereinstimmung ist) zusammen, so erscheint als Sinn oder unmit-

telbarer Instinkt desselben, der Sinn für das Wirkliche der Wahrnehmung; als Verstand, der Sinn für das zweckmäßige, oder die Einbildung und die dieser gehorchende Bildungskraft; als Vernunft endlich dieser Stufe, der instinktartig wirkende Allsinn der Entzückten."

Die Logik oder qualitative Wissenschaftslehre nimmt den nächsten Platz nach der Phänomenologie ein. Sie hat eine positive und eine negative Hälfte: erstere ist die gewöhnliche Logik, und von der letzteren als Dialektik haben wir bereits oben in der Kantischen Philosophie gehandelt.

Den Schluß des theoretischen Theils macht die Metaphysik des Seyns. Sie hat zwey Theile, einen thetischen und einen genetischen. Der erste enthält 1) esoterische Theologie, d. i. geheime Gotteskunde. 2) Rationelle Kosmologie, d. h. rein-spekulative Weltallskunde. 3) Rationelle Psychologie, d. i. rein-spekulative Seelenkunde. Der genetische Theil trägt das vor, was sich die Naturphilosophie überhaupt zur nächsten Aufgabe gesetzt hat, „Angabe des Werdens und Entstehens aller Dinge aus der Fülle der ursprünglichen Schöpfungskraft, nach den Gesetzen der Abstufungen und Potenzen entgegengesetzter Faktoren, oder des relativen Gleichgewichts," wie sich Herr Rixner ausdrückt.

Im zweyten Band wird nach vorausgeschickter Metaphysik der Sitten und des Rechts abgehandelt die Ethik und die rationelle Politik. Den Schluß macht die Metaphysik der Kunstschönheit, d. i. rationelle Poetik oder Aesthetik.

Als Probe wollen wir einige Paragraphen aus der Metaphysik der Sitten und des Rechts hier folgen lassen.

„A. Kategorien-Begriffe von Pflicht und Recht, dann Sünde und Rechtsverletzung.

35. Was aus der erkannten Nöthigung des mit unbedingter Macht, und apodiktischer Gewißheit gebietenden oder-verbietenden Vernunftgesetzes hervorgeht: dasjenige nemlich, was schlechthin und von Gewissens wegen als sittlich-nothwendiges seyn soll, heißt Pflicht; was hingegen im Allgemeinen oder in abstracto als mit dem Vernunftgesetze verträglich, und folglich als an sich selbst erlaubt, aber deßwegen noch nicht für jeden concreten Fall als von Gewissens wegen zuläßig, erkannt wird; heißt das sittlich-mögliche, oder das an sich in Thesi von Gewissens wegen erlaubte. Was endlich als mit dem Vernunftgesetze schlechthin unverträglich, und demselben durchaus widerstreitend weder seyn darf noch soll; heißt das

sittlich-unmögliche, oder das schlechthin unsittliche; was als menschlich-freye Handlung vollbracht, gewissenswidrig, und folglich sündhaft ist, und das Gewissen belästigt, wenn es äußerlich auch ungestraft bleibt.

36. Was aus der anerkannten Befugniß der ursprünglich-gleichen Freyheit aller in Hinsicht auf die nothwendige Beschränkung des Dürfens eines jeden durch das ursprünglich-gleiche Dürfen aller übrigen, darüber die Totalität als solche mit Macht fest zu halten, hervorgeht; heißt das rechtlich-nothwendige, oder das allein-rechtmäßige, was Gegenstand eines äußeren gesetzlichen Zwanges ist. Was hingegen in irgend einem bestimmten Fall irgend ein bestimmtes Individuum, theils zufolge seiner ursprünglich-gleichen Freyheit mit allen übrigen, theils zufolge seiner besondern Position in der Gesammtverfassung, welcher es zunächst angehört, wenigstens nach äußerm Befugniß, und ohne Hinsicht auf das Gewissen thun darf; heißt das jedesmal ihm rechtliche, oder rechtskräftig erlaubte. Was endlich sich durchaus weder mit der ursprünglich-gleichen Freyheit aller, noch mit dem Bestehen einer Totalität des gesetzmäßigen Zusammenlebens vertragen würde, heißt das schlechthin widerrechtliche, welches, wenn es gegen die Grundfesten des all-

gemeinen menschlichen Verbandes selbst anstößt, ein Criminalverbrechen; wenn es hingegen nur das sichere und friedliche Beysammenbestehen, und die durch natürliche oder bürgerliche Gesetze eingeführte Ordnung, keineswegs aber die Grundlage dieser Ordnung selbst stört, ein bürgerliches oder polizeyliches Vergehen oder Frevel heißt.

37. Aus dem Pflichts- und Rechtsbegriffe insgemein ist nun wohl offenbar: a) daß was sittlich-nothwendig ist, allemal auch rechtlich-möglich seyn müsse; nicht aber auch umgekehrt, daß alles, was sittlich- oder rechtlich-möglich (d. h. schlechthin und in Thesi nach Gewissen und Recht erlaubt) ist, eben deßwegen für jeden concreten Fall als sittlich- oder rechtlich-nothwendig möge geachtet werden; b) daß jedermann von seinen Rechten, vermöge seiner Freyheit etwas nachgeben, und fahren lassen; niemand aber ohne Verletzung seines Gewissens eigenmächtig von seinen unbedingten Pflichten sich selbst lossagen könne.

38. Aus dem Pflichtbegriff folgt dann ferner insbesondere: a) daß es durchaus keine menschlich-freye besonnene Handlung geben könne, welche in einem durchaus bestimmten individuellen Fall für ein durchaus bestimmtes Subject an sich selbst gleichgültig, und weder geboten noch verboten seyn sollte: b) und wiederum, daß daher auch nim-

mermehr wahre und durchaus bestimmte Pflichten eines bestimmten Subjects in einem bestimmten individuellen Fall mit einander in Collision gerathen mögen.

39. Aus dem Rechtsbegriffe geht abermal insbesondere hervor: a) daß das einzig Rechtmäßige für ein bestimmtes handelndes Subject immer auch nur für jeden bestimmten Fall ein durchaus bestimmtes, und schlechthin nothwendiges, in Hinsicht auf die Schranken des Dürfens um der allgemeinen Freyheit willen, in einer Gemeinverfassung seyn könne; welches sowohl von dem in abstracto oder in Thesi erlaubten der Ethik, als auch von dem sittlich-nothwendigen, was nur um des Gewissens willen seyn soll, unterschieden ist; b) daß jedoch selbst die strengste Beobachtung des rechtmäßigen, für sich allein dem Gewissen nicht genug thue; ja manchmal sogar widerspreche; wiewohl auch im Gegentheil nicht alles sittlich-nothwendige sofort als strenges Recht durch äussere Gewalt darf oder mag erpreßt werden.

40. Einzelne musterhaft-sittlich und rechtliche Handlungen; sie seyen nun wahr oder erdichtet, mit besonderm Pomp als außerordentliche Wunderthaten ausposaunen, zeugt sogar nicht von der Vortrefflichkeit eines Zeitalters, in dem so etwas Aufsehen macht, daß vielmehr gerade dadurch die

Versunkenheit und Erbärmlichkeit desselben beurkundet wird.

41. Die in den Schulen herkömmlichen Eintheilungen von Pflichten und Rechten, a) in vollkommene und unvollkommene, b) in äussere Noth- und Gerechtigkeits-, dann innere Liebes- und Gewissenspflichten; c) in ohne oder mit Ausnahme verbietende und gebietende; sind allesammt mehr oder minder unrichtig und unbequem.

42. Besser und wissenschaftlicher ist, die aus der Idee des doppelten Bandes, womit jeder Mensch mit der Menschheit im Allgemeinen, und mit irgend einer bestimmten organischen Gesammtverfassung derselben insbesondere zusammenhängt, gefolgerte Eintheilung der Pflichten und Rechte in allgemeine und besondere, beyderseits, theils ursprüngliche, theils erworbene Menschensowohl als Bürgerpflichten und Rechte.

43. Der Gegenstand eines in-individuo determinirten Pflichtgebotes kann immer nur eine durchaus freye und besonnene Handlung von völlig und bis ins kleinste Detail nothwendig-bestimmtem Inhalt seyn; welche sowohl an sich selbst, als in allen ihren Folgen, (so weit menschliche Vorsicht reicht;) dem absoluten Vernunftgesetz durchaus gemäß sich erweise.

44. Auf gleiche Weise kann der Gegenstand

einer durchaus und in individuo bestimmten Rechts-befugniß nichts anders denn die mit der nothwendigen Beschränkung der besondern durch die allgemeine Freyheit sich vertragende Vollmacht seyn, die eigene Willensfreyheit in einem bestimmten Falle zu offenbaren und zu behaupten; was jedoch in wieferne es sich zugleich mit dem Gesetze des Gewissens vertrage, nicht abermal durch den bloßen Rechtsbegriff, sondern einzig nur durch die Vorschrift der Sittlichkeit selbst entschieden werden kann.

45. Der formelle Charakter einer pflichtmäßigen Handlung besteht demnach einestheils zwar, und objectiv in der allgemein-erkannten sittlichen Nothwendigkeit ihres Sollens, in Hinsicht auf das Gewissen; - anderntheils aber und subjectiv in der Uneigennützigkeit und Reinheit der Absicht des Handelnden, und der liebevollen Freudigkeit des Vollbringens.

46. Der formelle Charakter einer rechtmäßigen Handlung besteht einestheils und objectiv in der allgemein erkannten sittlichen Nothwendigkeit des Beschränktwerdenmüssens jedes besondern Dürfens durch die gleiche Freyheit aller; anderntheils aber und subjectiv in der wirklichen Ergebung des Handelnden in diese Beschränkung, aus freywilliger oder er-

zwungener Achtung gegen die Gesammtverfassung und ihre Macht.

47. Der höchste und allgemeinste Verpflichtungsgrund aller sittlichen Vorschriften ist die Erkenntniß der Würde und Göttlichkeit des Gesetzes der Vernunft. Der höchste und allgemeinste Verpflichtungsgrund aller Rechtsvorschriften ist die Erkenntniß der ursprünglich gleichen Freyheit aller endlichen Vernunftwesen, als eben so vieler sich selbstbewußter Positionen und Organe des Absoluten, und ihrer wesentlichen Bestimmung zum gemeinsamen friedlichen und harmonischen Zusammenleben und Zusammenwirken.

48. Indem daher die Aufgabe und Bestimmung des Menschenlebens nicht etwa nur eine solitarische für jedes vernunftbegabte Einzelnwesen als solches, sondern eben sowohl auch eine gemeinschaftliche für die Totalität der Gattung, und jede in derselben bestehende organische Gesammtheit ist; so waren in letzterer Hinsicht zum Behufe der vernünftigen allgemeinen Menschheit offenbar zwey das All umfassende, und regulirende öffentliche und immerwährende Anstalten, die eine für die Erhaltung der Sitten, die andere für die Erhaltung des Rechts schlechthin nothwendig; und daher auch ursprünglich durch Vernunftnothwendigkeit gesetzt.

49. Die Anstalt, für die Erhaltung der Sit-

ten, ist die immerwährende, ewige und öffentliche Verbindung der Genossen derselben Erkenntniß und Verehrung Gottes unter ethischen, jedoch nicht blos innerlichen sondern auch äusserlichen Zwangsgesetzen in der Form eines ganz geistlichen Gottesstaats auf Erden; und heißt Kirche.

50. Wobey jedoch ja nicht vergessen werden darf, daß die Kirche nach der Totalität aller ihrer Elemente aufgefaßt, mehr noch als bloße Sitten-anstalt, daß sie zugleich auch Lehr-, Heiligungs- und Gottesdienstanstalt seyn müsse.

51. Die Anstalt für die Erhaltung der Rechte, d. h. der Freyheit und des Eigenthums, ist die immerwährende, ewige und öffentliche Verbindung der Genossen desselben Volksbundes und Vaterlandes unter äussern und juridischen, jedem Einzelnen unüberwindlichen Zwangsgesetzen in der Form einer öffentlichen Rechts- und Sicherheits-anstalt; und heißt Bürgerstaat.

52. Wobey jedoch abermal nicht vergessen werden darf, daß der Bürgerstaat, nach der Totalität aller seiner Elemente erfaßt, abermals mehr als bloße Rechts- und Sicherheits-Anstalt, daß er auch Wohlfarts-, Cultur- und Humanitätsanstalt im höchsten Sinne des Worts seyn müsse, um der Idee völlig zu entsprechen.“

II. Kritik der Schelling'schen Naturphilosophie.

Wer mit Physiologie, Physik, Chemie und den andern Naturwissenschaften bekannt ist, weiß es nur allzugut, daß die bisherigen Erfahrungen insgesammt zu keiner systematischen Theorie der Natur verarbeitet und gestaltet werden können, wenn man die allenthalben vorhandenen Lücken nicht durch Hypothesen ausfüllen und ergänzen will, ja, daß selbst keine einzelne dieser Wissenschaften nach der Erfahrung rein zu begreifen ist. Selbst die größten Empiriker haben sich zu Annahmen und Bedingungen verstanden, die höher stehen, als die bisherigen Experimente, und hierin allein liegt schon Grundes genug zur Aufstellung einer Philosophie, welche, die bisherigen Erfahrungen theils benutzend, theils überspringend, eine apriorische Construction der Natur versuchen will.

Wie nun jedoch so etwas vor der Hand nur als nothdürftiger Versuch der gelehrten Welt vorgetragen werden könnte, so gehörte doch durchaus ein Mann dazu, der in allen Fächern der empirischen Naturwissenschaften gleich große Kenntnisse besäße: aber die Schellingsche Naturphilosophie trat schon gar zu stolz und selbstgenügsam auf, und es schien nicht, daß ihr Erfinder in allen empirischen Naturwissenschaften gleich bewan-

dert war, denn diese Lehre wurde von Schülern und Freunden bald da bald dort gar sehr berichtigt und umgestaltet. Indem nun im Innern dieser Schule selbst kein Frieden erschien, wie sollte von aussen Zutrauen erwachsen? Die Aengstlichkeit, mit welcher das Publikum von der Wahrheit der Naturphilosophie überredet wurde, zeigte zudem gar zu offenbar, daß man nur in der Eile und für den Augenblick einiges Staunen erregen, einigen Triumph geniessen wolle, indem gründlichere Forschungen auf dem Gebiete der Naturwissenschaften und ruhigerer Ueberblick dem grundlosen Thun und Treiben bald ein Ende machen würden. Sonderbar nahm sich auch der mystische Anstrich des aus so ungleichen Brocken zusammengesezten Werkes aus. Freilich ergriff diese Philosophie junge Köpfe in Menge, und riß sie dadurch mit sich fort, daß sie in ihr einen Vereinigungspunct aller nur möglichen Wissenschaften, eine versöhnende Richtung aller geistigen Bestrebungen nach Einem Ziel, zu finden glaubten, was allerdings ein grosser Gewinn wäre.

Unter den deutschen Medicinern hat die Naturphilosophie besonders viel Verwirrung angerichtet, die meisten wollen kleine Schellinge in nuce seyn, und sich vorzüglich auch als magnetische Hexenmeister und Zauberer vor dem deutschen Publikum auszeichnen, und so sucht einer den andern in Narrheiten zu überbieten: mit Irrwischen, nicht mit dem Licht der gesunden Vernunft seiner

Mitwelt vorzuleuchten, ist fast herrschende Tagesordnung unter ihnen geworden. Daß die Natur etwas höchst Reichhaltiges und Wunderbares ist, daß das geheime Spiel ihres inneren Lebens bedeutsamer ist als die äussern Vorgänge und Erscheinungen, daß ihr gewisse Ideen unterliegen, wird kein vernünftiger Naturforscher leugnen, aber er wird sich wohl hüten, die Unermeßlichkeit der Welten in seine dürren Formeln hineinbannen zu wollen, wie so viele Naturphilosophen. Aber da will jeder mit den bleichen Schatten der Idealität und Realität das Weltall zur Identität zusammenzimmern, jeder hält sich für die Pythia, durch welche der Weltgeist Orakelsprüche verkündet, und über der unseligen Sucht, Parallelen zwischen Natur und Geist zu ziehen, verschwindet aller Geist.

In der Theologie hat die Naturphilosophie so große Verwirrungen nicht angerichtet, denn die neuern protestantischen Theologen studiren überhaupt nicht so viel Philosophie, als sonst wohl mit Fug und Recht von diesem Stande gefordert wurde, und da fand diese Philosophie theils in der Indolenz der Theologen überhaupt Hindernisse, theils sahen die wenigen wahrhaft philosophischen Theologen klar genug das falsche Spiel ein, welches hier mit den religiösen Begriffen getrieben wurde, und so hatte es im Ganzen weiter keine Folgen, wenn auch hie und da eine Dogmatik in naturphilosophischem Anstrich der Welt zum Be-

sten gegeben wurde. Eben so wenig war das Glück hoch anzuschlagen, welches die Naturphilosophie bey katholischen Geistlichen machte, denn während diese Leute den Anschein der Cultur gern vorhalten und in der Theorie sogar noch liberaler seyn wollen, als die Protestanten, weichen sie doch in der Praxis keinen Finger breit von ihrem alten Aberglauben ab, und unter dem Fuchsfell sieht immer der Ameisenbär hervor, der troz seiner Trägheit besondere Privilegia in der Schöpfung genießt.

Auch die naturphilosophische Ansicht des Naturrechts hat unter den Juristen wenig Epoche gemacht, dafür sind aber die naturphilosophischen Aesthetiker und Mythologen in desto lustigeren Bocksprüngen aufgetreten, und besonders haben sich leztere durch Einknetungen des menschlichen Unsinns in naturphilosophische Käsformen nicht wenig lächerlich gemacht. Freilich durfte man in gewissen Ländern und an gewissen Universitäten diese Lächerlichkeiten nicht tadeln, wenn es dem Tadler nicht so ergehen sollte, wie jenem Reisenden im Irrenhause, den die um den siedenden Kessel tanzenden Narren in den Kessel werfen wollten, als er über ihren Tanz lachte.

Wir wollen hierbey gar nicht leugnen, daß sich manche Tadler über die Naturphilosophie herwarfen, die gar nichts von den empirischen Na-

turwissenschaften verstanden, und nicht im Mindesten wußten, welche Noth der Empirie zu naturphilosophischer Theorie so ernstlich antreibe, Leute, etwa jenen Atheisten vergleichbar, die der Physiologie so unkundig waren, daß sie im Ernst glaubten, die ersten Menschen seyen aus der Erde oder dem Ackerland hervorgewachsen, zuerst mit den Füßen und so weiter mit dem ganzen Leibe, eine Theorie, die selbst dem rohesten Physiologen nur höchst lächerlich erscheinen kann: dafür warfen sich aber auch in den früheren Zeiten Manche der Naturphilosophie in die Arme, die die Natur in ihren Werkstätten und in ihren wunderbaren Grotten gar noch nicht belauscht hatten, sondern ein Bißchen Chemie nach Lavoisier (ein Berzelius war noch nicht aufgetreten) nebst etwas Magnetismus und Galvanismus, Alles aus Büchern geschöpft, in das erste beste Lehrbuch der Physiologie hineinkneteten, taglöhnerartige Parallelen des Idealen und Realen zu ziehen wußten, und dann Werke des tiefsten Blicks über die Natur schreiben zu können vermeynten.

Bekanntlich hat die Theorie oder Erklärung der Vorstellung (des Bewußtseyns) die ganze neuere Philosophie veranlaßt, und da man weder mit der Kantischen Categorientafel und transcendentalen Aesthetik noch mit dem Fichteschen absoluten Ich hier ausreichte, so war es ganz natürlich auf eine Theorie zu verfallen, die Ideales und Reales als Eins

nahm, die Identitätslehre. Aber diese Gleichheit des Idealen und Realen in der Vorstellung ist noch keine Gleichheit derselben im Weltall, wenigstens ist ein großer Sprung von der ersten zur letzteren. Freilich staunt man als Neuling die Taschenspielereyen an, die mit dem Idealen und Realen in der Naturphilosophie vorgenommen werden, aber Erfahrung und ernstes Studium lehren gar bald, wie fremd ihre Sätze unserm innersten Leben bleiben, wie der vielversprechende Ausdruck doch nur eine todte Bezeichnung ist, und wie das so viel besprochene Unendliche und Ewige so gern unsern sterblichen Händen entwischet, und der Stolz des construirenden Philosophen macht gar bald den Gefühlen der Wehmuth Platz in der Seele des aufrichtigen Freundes der Wahrheit.

Ich weiß es wohl, daß Aeusserungen, wie vorstehende sind, Vielen zum höchlichen Aergerniß gereichen, aber man muß sich nicht irre machen lassen, die Wahrheit laut zu verkünden, wenn ein ganzes Zeitalter befangen ist, und Irrthümer hegt, liebt und ausschreyet. Freilich erwachen die Menschen oft von selbst aus ihren Verblendungen, und streben emsig nach dem Besseren und Richtigeren, aber ein zeitiges Entgegenstreben Andersdenkender ist immer besser, als träges Erwarten einer Aenderung der Dinge ohne unser Zuthun. Der Verfasser dieses muß wenigstens von

sich

sich aufrichtig bekennen, daß, so sehr ihn in früheren Zeiten (man sehe die Kritik Schelling's in der ersten Ausgabe dieses Werks) die Naturphilosophie anzog, sie ihn jezt eben so sehr von sich abstößt, und daß er durchaus keinen Anhalt an ihren Begriffen findet. Das Gefühl meines geistigen und körperlichen Daseyns ist viel reicher, als jede mir bisher zu Gesicht gekommene philosophische Theorie, und ich kann es nicht über mich gewinnen, dieses zu verschweigen, obwohl die meisten Philosophen gar zu gern einen solchen heiligen Schauer durch ihre Vorträge erregen möchten, daß man vor lauter Angst blindlings ihnen beypflichtete. Tüchtige Empiriker (z. B. ein Hartmann *), ein Burdach **), und andere) bringen mich in der Naturerkenntniß weiter, als construirende Halbwisser, wie mir es denn überhaupt sehr lächerlich vorkommt, daß gewisse Herren durchaus nicht zugeben wollen, daß die Natur viel reicher ist als ihr ganzer apriorischer Ideenkram.

Ist denn auch mit der Identitätslehre nur die Vorstellung tüchtig erklärt worden, anderer Mängel zu geschweigen? Der reine Idealismus und

*) Der Geist des Menschen in seinen Verhältnissen zum physischen Leben. Wien, 1820.

**) Vom Baue und Leben des Gehirns. Leipzig seit 1819 in mehreren Bänden.

Materialismus kommen mir viel rühmlicher vor! Wie oben in der Klein'schen Anschauungs- und Denklehre, so heißt es in Rüßlein's Grundlinien der Logik, Bamberg 1824: „Es ist ein und dasselbe Wesen, welches in allen Dingen lebendig und wirksam ist; aber auf eine andere Art äussert es sich in der Körperwelt, und auf eine andere in der Geisterwelt. Als dem Wesen nach eins, und der Form nach verschieden, sind Körperwelt und Geisterwelt weder sich entgegengesezt, noch eins und dasselbe, sondern ursprünglich gleich und verwandt. Gleiche und verwandte Dinge aber vermögen auf einander einzuwirken. Wie dem Geiste ein Bewußtseyn, eine Vorstellung der Aussenwelt möglich sey, ist aus der Einwirkung der Außenwelt auf den Geist begreiflich, wodurch sie ihm Kunde von ihrer Natur und Beschaffenheit gibt (§. 22). Durch den Eindruck des Gegenstandes auf den Geist aber wird demselben nicht, wie einer trägen Materie, das Bildniß des Gegenstandes eingepräget. Der Geist ist Thätigkeit. Durch den Eindruck wird der Geist nur veranlasset, das Mannigfaltige des Gegenstandes in sich auf seine Weise, d. h. auf geistige ideale Weise nachzubilden, wodurch erst dasselbe ein Eigenthum des Geistes wird, und die Vorstellung davon dem Geist angehöret (§. 23)." Aber ich kann nicht begreifen, wie es Eindrücke geben soll, die nichts einprä-

gen, und wie so platte Tautologien als „der Geist bildet auf geistige ideale Weise nach," eine wahrhafte Erklärung seyn sollen, endlich, wie die Spontaneität der Vorstellung zu retten ist, da Alles vom allgemeinen Leben verschlungen nur als Welle in Welle verrauscht, der Geist in den Körper und der Körper in den Geist. Zu welcher Zeit ist denn der Geist des Herrn Nüßlein veranlaßt worden, in sich nachzubilden, schon im Mutterleibe, oder bey der Geburt, oder der Taufe, oder dem Austritt aus dem Wickelkissen, oder nach Verlauf eines Jahres, oder später? Wie hat er denn nachgebildet? Eine ungeheuer langgliedrige Kette zieht sich aus der hellen Gegenwart unserer Existenz hinab in die fernen Zeiten des dunkeln Kindergefühls, und die großartigste Bildung des Jezt verliert sich stufenweise endlich in ein umnebeltes Kinder-Ich der Vergangenheit. Wie langsam bildete sich nicht das jezt so hochmüthige Ich des mannbaren Philosophen? Wie kindisch unbehülflich war es einst nicht, wie viel Geduld und Nachsicht erheischte nicht sein langsames Fortschreiten im Erlernen der Sprachformen, der Mathematik, und in der dürftigsten Naturbetrachtung und Selbstforschung, und nun stehet es hochmüthig da, und will uns die Vorstellung erklären, an der alle Genies scheiterten? Freilich umringen mich zahllose Thatsachen, und die Cul-

tur meines Volks und Zeitraums bereichert mich mit einer großen Masse von Begriffen, welche allerley Verhältnisse der Dinge aussprechen, und diese kann ich durch das in mir wohnende unendliche Vermögen des Raisonnements weiter ausspinnen und stete Combinationen ersinnen; aber immer gehe ich dabey wie der Färbersgaul nur im Ringe herum, und gelange nicht zu dem Urquell des Daseyns und dem ewigen Vater der Dinge.

Ist es dann nicht auffallend, daß die naturphilosophische Schule die erhabene Idee des Absoluten gerade so in der Hand zu haben glaubt, wie der Töpfer seinen Thon beym Drehen? Da heißt es z. B. bey Herrn Nüßlein §. 12 des Begriffs und der Eintheilung der Philosophie: „Die Idee von Gott ist die Grundidee der ganzen Philosophie, die Urkenntniß, an welcher jede andere Erkenntniß Antheil nehmen muß, auf daß sie Inhalt und Bedeutung habe; das eine Wissen, außer welchem es in der Philosophie kein anderes mehr gibt." Also erkennt ihr Gott vom Grund aus. Ich kann aber euere Idee des Absoluten für nichts Besseres als einen Wechselbalg halten! Der Natur liegen allerdings unsichtbare Kräfte zu Grunde, die alle in einer Einheit wurzeln, aber lächerlich ist es, diese schon da erkennen zu wollen, wo die Erscheinungen noch nicht ganz begriffen sind, und kleinliche Experimente (wie Oersteds) neue Theorien begründen

sollen (wie in Steffens Anthropologie I, S. 120 u. ff.) Die Natur hat freilich ihre Scala, nach welcher sie die Körper lagert und schichtet, um gemeinsam zu bestehen, aber ihr reißt sie heraus zu Experimenten im Kleinen, und da operiren sie natürlich anders, als im Ganzen, und verleiten euch zu Trugschlüssen, auf welche dann die Theorie des Absoluten gebaut wird! Wir sind noch nicht so weit, daß die ganze Isis entschleiert werden könnte, und nur Wenige werden das Gleichniß billigen, welches Rixner's Geschichte der Philosophie III, S. 440 aufstellt, „daß wenn Oken auf seinem Instrument die Harmonie des Universums vernehmen läßt, Schubert *) auf dem seinigen die Melodie zur Harmonie noch hingesellet."

Nach diesen unseren, hier und früher geäusserten allgemeinen Ansichten wird es wohl nicht nöthig seyn, in das Einzelne der Naturphilosophie kritisirend uns einzulassen. Wir sind in dieser Hinsicht mit Herrn Fries einverstanden, der S. 128 der neuen Auflage seiner polemischen Schriften, Halle 1824 bey Reinicke und Comp. sich also ausspricht: „Es ist in der That nicht geringen Schwierigkeiten unterworfen, das Ganze dieser Naturphilosophie zu beurtheilen. Die Idee derselben entspringt aus der Vereinigung so verschiedener Elemente, sie umfaßt eine solche Mannigfaltigkeit von Gegenständen, und enthält so verschiedenartige in einander greifende philosophische und physische Ideen, daß eine genaue Beurtheilung des Ganzen nach allen seinen Theilen ein sehr weitläuftiges Werk werden würde." Trotz dem hat sich Herr Fries dennoch auf Kritiken einzelner

*) Verfasser 1) der Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens, 2) der Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften, und 3) der Schrift: die Urwelt und die Fixsterne.

Lehren der Naturphilosophie eingelassen, und so= mit können wir auch aus diesem Grunde uns ei= ner Wiederholung dessen enthalten, was unsere Kritik der ersten Auflage über Mangel an Selbst= ständigkeit, Consequenz, Harmonie und System der Naturphilosophie S. 300, über dieselbe als verbesserten Fichteanismus S. 303, über ihre Terminologie S. 307, über die intellectuelle An= schauung S. 308 und über Mehreres enthält, denn von S. 127 bis 198 der Schrift des Herrn Fries sind sehr beachtenswerthe Kritiken der Art bereits gegeben. Ein neuer Zusatz von S. 221 bis 227 berührt die jetzige Gestaltung der Me= dicin, so daß wir ebenfalls einer Umarbeitung unserer früheren Ansichten der naturphilosophi= schen Medicin S. 321 enthoben seyn können.

Uebrigens setzen wir das Wesen der Philo= sophie weniger in die Methode als in die Kraft der Ideen und den Reichthum der Uebersicht, (denn alle Methoden sind gut, nur nicht die langweilige, unkräftige) und sind der Mey= nung, daß sich auf dem mathematischen Wege, den Herr Fries so sehr schätzt, in der Naturphi= losophie keine großen Progressen werden machen lassen. Zu errathen, wie das Weltall entstanden und zusammengesetzt ist, wird immer die Sache eines ideenreichen Kopfes seyn, und man soll nie vergessen, daß man hier nur muthmaßen, nie aber rechnen und messen könne; sagt er doch selbst S. 167 seiner Schrift: „Die Mathematik spielt in dem tiefverborgenen Innern der Natur eine Intrigue, von der wir nur die entferntesten Folgen zu erblicken vermögen.“ Dennoch em= pfehlen wir seine philosophisch = mathe= matischen Formen für die Naturwis= senschaft nach heuristischen Ideen S. 204 der Prüfung der Kenner.

